

HANDBOUND
AT THE



UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS



Digitized by the Internet Archive
in 2007 with funding from
Microsoft Corporation

5061

I

ACTES
DU
XIV^e CONGRÈS INTERNATIONAL
DES ORIENTALISTES
ALGER 1905

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET C^{le}, RUE GARNIER, 4.

ACTES

DU

XIV^e CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES

ALGER 1905

PREMIÈRE PARTIE

PROCÈS VERBAUX : Section I (INDE);
Section V (CHINE et EXTRÊME-ORIENT);
Section VI (GRÈCE et ORIENT).

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1906

PJ
20
A73
1905
v. 1



1025992

1

CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES

QUATORZIÈME SESSION

ALGER

*Haut patronage de M. JONNART, député,
Gouverneur général de l'Algérie*

Président d'Honneur.

S. M. OSCAR II, Roi de Suède et de Norwège.

Protecteur du Congrès.

S. A. I. R. l'Archiduc RAINER.

Comité d'Honneur.

Président : M. ÉTIENNE, Député, Ministre de l'Intérieur.

Membres : MM. GÉRENTE, Sénateur.

THOMSON, Député, Ministre de la Marine.

COLIN, Député.

SAINT-RENÉ TAILLANDIER, Ministre de la République Française au Maroc.

RÉVOIL, Ministre plénipotentiaire.

PICHON, Résident général de la République Française en Tunisie.

ROUME, Gouverneur général de l'Afrique occidentale française.

Membres : MM. VARNIER, Secrétaire général du Gouvernement de l'Algérie.



BERTRAND, Président des Délégations financières.

ALTAIRAC, Maire d'Alger.



BAYET, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Enseignement supérieur au Ministère de l'Instruction publique.



JEANMAIRE, Recteur de l'Académie d'Alger.



Comité d'Appui.



MM. BARBIER DE MEYNARD, O. , I. , Membre de l'Institut, Administrateur de l'École des Langues Orientales vivantes, Professeur au Collège de France.



BARTH, , Membre de l'Institut.



BERGER (Philippe), , I. , Membre de l'Institut, Sénateur, Professeur au Collège de France.



BRÉAL, C. , I. , Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France, Sénateur.



CAGNAT, O. , I. , Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.



CHAVANNES, , I. , Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.

CORDIER, , I. , Professeur à l'École des Langues Orientales vivantes.



DIEHL, , I. , Correspondant de l'Institut, Professeur à la Faculté des Lettres de Paris.

HOUDAS, , I. , Professeur à l'École des Langues Orientales vivantes.

MASPÉRO, C. , I. , Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.



SÉNART, , I. , Membre de l'Institut.


Commissariat du Gouvernement.


MM. le Commandant LACROIX, O. , I. , Commissaire général.



l'Officier-Interprète MIRANTE, I. , Commissaire-Adjoint.


Commission d'Organisation.


Président : M. René BASSET, , I. , Correspondant de l'Institut, Directeur de l'École supérieure des Lettres.


Vice-Présidents : MM. J.-D. LUCIANI, I. , Conseiller de Gouvernement.


MESPLÉ, I. , Professeur à l'École supérieure des Lettres.


BOU KANDOURA, , A. , Mufti henné d'Alger.


Secrétaire Général : MM. Edmond DOUTTÉ, I. , Chargé de cours à l'École supérieure des Lettres.

Secrétaires-Adjoints : MM. CHANBIGE, I. , Administrateur de commune mixte, Chef du Cabinet de M. le Secrétaire général du Gouvernement.

YVER, A. , Professeur à l'École supérieure des Lettres.

W. MARÇAIS, A. , Directeur de la Médersa d'Alger.

CHERCHALI, A. , Attaché à la Direction des Affaires Indigènes.

Trésorier : M. DAVID, A. , Conseiller-Adjoint de Gouvernement, Chef du Secrétariat particulier de M. le Gouverneur général de l'Algérie.

Trésorier-Adjoint : M. ETTORI, I. ☼, Chef du Service du Matériel au Gouvernement général de l'Algérie.

Membres du Comité : MM. DELPHIN, ☼ I. ☼, Ancien Directeur de la Médersa d'Alger, Délégué financier.

GSELL, ☼, I. ☼, Correspondant de l'Institut, Professeur à l'École supérieure des Lettres, Directeur du Musée.

Commandant LACROIX, O. ☼, I. ☼, Chef du Service des Affaires indigènes et du Personnel militaire du Gouvernement général de l'Algérie.

LEFÉBURE, I. ☼, Chargé de cours à l'École supérieure des Lettres.

WAILLE, I. ☼, Professeur à l'École des Lettres.

BEN CHENEB, A. ☼, Professeur à la Médersa d'Alger.

BEN SMAIA, A. ☼, Professeur à la Médersa d'Alger.

Secrétaires Correspondants.

A Paris : MM. GAUDEFROY - DEMONBYNES, I. ☼, Secrétaire de l'École des Langues Orientales vivantes.

A Tlemcen : BEL, A. ☼, Directeur de la Médersa.

A Constantine : DE CALASSANTI-MOTYLINSKI, ☼, I. ☼, Professeur à la Chaire d'arabe, Directeur de la Médersa.

A Tunis : Victor SERRES, Consul de France, attaché à la Résidence Générale.

A Washington : CYRUS ADLER, Bibliothécaire de la Smithsonian Institution.

Libraires Correspondants.

A Paris : M. ERNEST LEROUX, 28, rue Bonaparte.

A Leyde : M. DE STOPPELAER, Maison Brill, Oude Rijn (Hollande).

A Londres : M. PROBSTHAIN et C^{ie}, 14, Bury Street, Londres W. C.

A Leipzig : M. HARRASSOWITZ, 14, Querstrasse.

TABEAU DES SECTIONS

I. — Inde; Langues aryennes et Langues de l'Inde.

- Président* : MM. SÉNART, 𑂔, I. 𑂔, Membre de l'Institut, 18, rue François 1^{er}, Paris (VIII^e).
Secrétaire : V. HENRY, 𑂔, I. 𑂔, Professeur à la Faculté des lettres de Paris, 95, rue Houdan, Sceaux (Seine).

Communications annoncées :

- MM. H. ARAKELIAN : *Les Guèbres actuels en Perse.*
Id. *Littérature Arménienne.*
J. HALÉVY : *L'ethnographie de l'Atharva Veda.*
KNAUER : *Ueber Varuna's Ursprung.*
STEINEN : *Ueber die centralasiatische Brahmenschrift nach den Ergebnissen der Turfanexpedition Gründwedel.*
Comte PULLE : *Materiali per la cartografia antica dell'Indo-Cina.*
ARTHUR CHRISTENSEN : *Sur la patrie de l'Avesta.*
BARTHOLOMAE : *Présentation d'une nouvelle traduction des Gâthas de l'Avesta et commentaires.*
J. F. FLEET : *Identification of Sagala, Sâkala, the city of Milinda and Mihirakula.*
EDWARD G. RAPSON : *On the language of the Kharoshti inscriptions discovered by D. Stein at Niyâ.*
DIRR (A) : *Die kaukasische Sprachforschung, ihre Geschichte und Nächsten.*
KIRSTE : *Notes de Paléographie indoue.*
MACAULIFFE : *Comment les Sikhs prirent une attitude militante.*
DE LA VALLÉE POUSSIN : *Note sur le Pratityasamutpâdo.*
BLOOMFIELD : *On conflicting prayers and sacrifices. Contributions to the interpretation of the Veda.*

II. — Langues sémitiques.

- Président* : MM. PHILIPPE BERGER, 𑂔, I. 𑂔, Membre de l'Institut, Sénateur, Professeur au Collège de France, 3, quai Voltaire, Paris.
Secrétaire : FOSSEY, 1, avenue de l'Observatoire, Paris.

Communications annoncées :

- MM. D. A. MÜLLER : *Ein gemeinsemitisches Lautgesetz.*
 F. M. ESTEVES PEREIRA : *Omilia di Proclo, biscope de Cyzico.*

L'abbé NAU : *Notice historique sur le monastère de Qartanin.*

D^r HAUPT : *Greek philosophy in the old Testament.*

Id. *The etymology of the name Sadducee.*

Id. *Hebrew poetry.*

MM. J. HALÉVY : *Sens et but du tableau ethnographique de la Genèse*

Id. *Un précurseur de Ocholet.*

Id. *Une inscription punico-libyque.*

Id. *L'inscription sabéenne, Hal. 335.*

Id. *Les prétendus Touraniens en Babylonie.*

KUGENER : *Sur un traité cosmographique syriaque attribué à pseudo Denys l'Aréopagite.*

J. LABOURT (abbé) : *Un moine nestorien du VII^e siècle, Babai le Grand.*

HOMMEL : *Das Hochzeitfest des Sonnengottes bei den Babylonischen und das Makhtan des Königs bei den Südarabern.*

HUBERT GRIMME : *Sur la position d'Arzawa.*

GOThARD DEUTSCH : *Who is the Acher of the talmudic legend?*

CALLÉJA : *Réforme phonique de trois lettres de l'alphabet punique de l'abbé Barthélemy.*

de BULMERINCQ : *der Edomspruch im B. Maleachi.*

III. — Langues musulmanes (arabe, turc, persan).

Président : MM. René BASSET ✻, I. Q, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'École Supérieure des Lettres, 20, rue Denfert-Rochereau, villa Louise, Alger.

Secrétaire : DELPHIN, ✻, I. Q, 25, boulevard Bugeaud, Alger.

Communications annoncées :

MM. ASIN : *La Psicologia segun Mohidin Aben el Arabi.*

CODERA : *Libros antiguos y modernos existentes in Marruecos.*

DE CALASSANTI-MOTYLINSKI : *Expédition des Espagnols contre Djerba, d'après les sources abadhites. — La Chronique d'Ibn-Ser'ir.*

BEL : *Étude sur le Dorar es Sanyah.*

- MM. DANON : *Littérature turco-tataro-caraïte.*
 Comte de LANDBERG : *La langue arabe et ses dialectes.*
 DESPARMET : *La poésie populaire actuelle à Blidah.*
 A. FISCHER : *Travaux grammaticaux, lexicologiques et dialectologiques nécessaires dans le domaine de l'arabe.*
 Id. *Passage suspect du Coran.*
 SPIRO : *Les opinions théologiques d'Abou-Hanifa sur l'appropriation (Kisb).*
 DAVID LOPES : *Trois faits de phonologie arabico-hispanique.*
 HASSEN HUSNY ABDUL WAHAB : *Aperçu sur la domination musulmane en Sicile.*
 le D^r E. GRIFFINI : *Le Diwân de Dû'r Rumma.*
 Id. *Yemenica.*
 MARTINO : *Mahomet et la littérature française du XVII^e et du XVIII^e siècle.*
 DELPHIN : *Histoire de l'Algérie au XVIII^e siècle d'après les sources indigènes.*
 LOUIS MERCIER : *Notes sur le dialecte arabe parlé dans le Sud oranais.*
 MASSIGNON : *Sur la géographie du Maroc au XVI^e siècle.*
 BEN ALI FEKAR : *La famille arabe à Tlemcen.*
 HUART : *L'Afrique de la géographie mozhafférienne.*
 ABOU BEKR ABD ES-SELAM BEN CHOAIK : *Essai sur la classification des sciences arabes.*
 A. RECHID SAFVET BEY : *L'évolution de la race turque en Russie.*
 Id. *Le Corsaire Kheireddin Barberousse.*
 MONTET : *Les confréries religieuses au Maroc.*
 Id. *Les Zkara sont-ils chrétiens ou musulmans?*
 K. VOLLERS : *La langue littéraire et la langue parlée dans l'ancienne Arabie.*
 CHRISTIAN : *La colonisation par le livre.*
 ROBERT : *Contribution au Folklore des Indigènes d'Algérie.*
 MIRANTE : *La presse arabe.*
 A. WILLIAM JACKSON : *Additional notes of a journey through Persia and Turkistan.*
 FÉLIU : *Législation des eaux dans la Chebka du M'zab.*
 Baron GUILLIBERT : *Deux manuscrits arabes apportés en Provence par un officier de l'armée française d'Égypte.*
 MM. JOLY : *Dérivation du trilitère en arabe vulgaire.*
 Si CHAIB BEN ALI : *Nachr el Alam en nou'raniya fi Târikh*

el loghât fi mathour el Kalam aluelloghat el arabiya wa ssiryanîd wa mâ qîla aouliyat el Khat't'el horouf, etc.

MM. HAILLANT : *Transcription de l'Arabe en Russe et du Russe en Arabe.*

CHEIKH MOHAMMED SULTAN : *Les législations divines, quoique différentes les unes des autres tendent toutes vers le même but. La chaaria ou droit musulman est applicable à tous les temps. Obligation d'instruire la femme en droit musulman.*

M^{me} OLGA DE LEBEDEV : *Notice au sujet d'un manuscrit arabe sur l'histoire de la conversion de la Géorgie.*

MM. GALTIER : *Conte arabe en dialecte égyptien.*

Id. *Légende musulmane sur la mort de la Vierge.*

I. GUIDI : *Note sur le Nasib des poésies arabes.*

W. MARÇAIS : *Les formes verbales passives dans le dialecte du Sud algérois.*

DE GREGORIO : *Détails historiques sur la pierre de Palerme.*

Prof. M. HARTMANN : *Zur Geschichte Central-Asien.*

Id. *Zur Kenntniss des osttürkischen.*

DE GOEJE : *L'encensement des morts chez les anciens Arabes.*

MIRZA HUSSEIN KHAN : *Le Soufisme dans la Littérature persane.*

IV. — Égypte ; Langues africaines, Madagascar.

Président : MM. LEFÉBURE, I. 2, Chargé de cours à l'École Supérieure des Lettres, 94, rue de Lyon, Mustapha-Belcourt.

Secrétaire : HÉRICY, I. 3, Professeur au Lycée d'Alger.
BOULIFA, Répétiteur de langue kabyle à l'École Supérieure des Lettres.

Communications annoncées :

MM. FERRAND : *Un ancien texte malgache.*

CONTI-ROSSINI : *Canti popolari bileni.*

LIEBLEIN (J) : *Sur les anciennes relations entre l'Égypte et la Grèce.*

DESTAING : *Le dialecte des Beni-Snous.*

GAUDEFROY-DEMOMBYNES : *Note sur les langues du Chari.*

SCHMIDT (VALDEMAR) : *Les cercueils et sarcophages égyptiens.*

Id. *Sur les objets égyptiens trouvés hors de l'Égypte.*

CARRA DE VAUX : *Étymologie du mot Pyramide.*

M. VIREY : *Sur d'anciennes peintures égyptiennes que l'on peut comparer à des scènes décrites par Aristophane dans la Comédie des Oiseaux.*

V. — Extrême-Orient.

Président : MM. CORDIER, 黎, I. 黎, Professeur à l'École des Langues Orientales vivantes, 54, rue Nicolo, Paris (XVI^e).

Secrétaire : COURANT, I. 黎. Maître de conférences à l'Université de Lyon, chemin du Chancelier, 3, Ecully (Rhône).

Communications annoncées :

MM. MARTIN-FORTIS : *Rapport du secrétaire de la commission internationale de transcription des sons chinois.*
Comte F. PULLÉ : *Materiali per servire alla storia della Cartografia dell'Estremo Oriente in ordine al voto del Congresso di Hanoï.*

D^r MURAKAWA : *Über den Versuch Kubilai-qaân Japan zu erobern.*

GEORGES SOULIÉ : *Les Mongols ; leur organisation administrative, d'après des documents chinois.*

Id. *Éléments de grammaire mongole.*

D^r F. W. K. MÜLLER : *Über Handschriftenfunde in Turfan, Chinesisch Turkestan.*

CHEVALIER (HENRI) : *Sépulture de Hien-Tsong, empereur de Corée (1839).*

CORDIER : *Quelques impressions sino-européennes du Kouéi-Tchéou.*

D^r A. WIRTH : *Geschichte Chinas.*

MACEY : *Populations laotiennes du Cammon.*

PIERLOT : *Les Meos.*

PELLIOT : *Les Œuvres de l'Islam chinois.*

CHAVANNES : *Communication (Chine).*

VI. — Grèce et Orient.

Président : MM. DIEHL, 黎, I. 黎, Correspondant de l'Institut, Professeur à la Faculté des Lettres de Paris, 4, square du Roule, Paris.

Secrétaire : BRÉHIER, Professeur à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand.

Communications annoncées :

MM. DIEHL : *Les églises d'Afrique et les influences orientales.*
Id. *Un manuscrit à miniatures de la Bibliothèque du Saint-Sépulcre.*

MM. DIEHL. *Les études byzantines en France en 1905.*

CUMONT : *Notes sur le Pont à l'époque romaine.*

BOISACQ (E.) : *Un lexique étymologique de la langue grecque.*

VASSILIEV : *Agapius de Membidj, historien arabe chrétien du X^e siècle, en tant que source de l'histoire de Byzance.*

OUSPENSKI : *Lettre d'Aristée sur les Septante (paraphrase byzantine et miniature).*

KRETSCHMER : *La formation de la langue grecque vulgaire dans l'Orient hellénistique.*

TOUTAIN : *Le culte des divinités égyptiennes à Délos.*

BRÉHIER : *La conception du pouvoir impérial en Orient, pendant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne*



Abbé NAU : *Notes sur les Clémentines.*

WESSELY : *Sur les transcriptions arabes des mots grecs dans un très ancien manuscrit de Dioscorides à la bibliothèque impériale de la cour de Vienne.*

DANON : *Littérature helléno-caraïte.*

CAROLIDÈS : *La chronique byzantine de Jean évêque de Nikiou.*

VII. — Archéologie africaine et art musulman.

Président : MM. GSELL, , I. , Correspondant de l'Institut, Professeur à l'École des Lettres, Directeur du Musée d'Alger, 77, rue Michelet, Mustapha.

Secrétaire : Baron de VIALAR, Directeur adjoint du Musée d'Alger.

Communications annoncées :

MM. GODCHOT : *La colonisation romaine en Afrique par les militaires.*

SARRE : *L'art persan de l'Islam.*

RENÉ BASSET : *Le nom du chameau chez les Berbères.*

LEFÉBURE ET FLAMAND : *De l'introduction du chameau dans l'Afrique du Nord.*

PROBST-BIRABEN : *Essai de philosophie de l'arabesque.*

MARÇAIS (GEORGES) : *Quelques formes de l'art proto-arabe.*

FLAMAND : *Inscriptions et gravures rupestres libyco-berbères du Nord-Africain. (Nouvelles observations sur l'âge relatif de ces monuments, les caractères d'écriture et les dessins).*

ADHÉSIONS

DÉLÉGATIONS OFFICIELLES

Empire d'Allemagne et États allemands :

MM. D^r VON TISCHENDORF. — D^r BARON VON OPPENHEIM. — D^r PISCHEL.
— D^r KIELHORN. — D^r BEZZENBERGER. — D^r CORNILL. — D^r BUDDE.
— D^r PEISER. — D^r KUHN. — D^r WINDISCH. — D^r SEYBOLD. —
D^r MÜNDEL. — D^r BROCKELMANN. — D^r MÜLLER. — D^r LIPPERT.

Gouvernement impérial Autrichien :

MM. D^r KARABAČEK. — D^r D. H. MÜLLER. — D^r KRETSCHMER.

Gouvernement royal de Belgique :

MM. CHAUVIN. — FRANZ CUMONT. — De la VALLÉE POUSSIN. — KUGELNER. — FORGET.

Gouvernement impérial Chinois :

M. TANG TSAI FOU.

État indépendant du Congo :

MM. FORGET. — FRANZ CUMONT.

Gouvernement royal de Danemark :

M. le D^r BUHL.

Gouvernement Egyptien :

MM. CHEIKH SULTAN MOHAMMED. — CHEIKH MOHAMMED ASAL. — CHEIKH
ABDUL AZIZ. — CHEIKH HAMID HUSEIN VALY.

Gouvernement des États-Unis :

MM. BLOOMFIELD. — HAUPT. — LANMANN.

Gouvernement de la France :

(Ministère des Affaires Étrangères) M. HUART.

(Ministère de l'Instruction publique) MM. BARBIER DE MEYNARD. —

CORDIER. — SÉNART.

(Ministère de la Justice) M. CHRISTIAN.

(Ministère de la Guerre) M. HAMET, officier interprète principal.

(Ministère des Colonies) M. DUCHÈNE.

Gouvernement de l'Afrique occidentale française :

M. DUCHÈNE.

Gouvernement de l'Indo-Chine :

M. PELLIOU.

Gouvernement royal Hellénique :

M. CAROLIDÈS.

Gouvernement de Hollande :

M. DE GOEJE.

Gouvernement de l'Inde Anglaise :

SIR C. I. LYALL.

Gouvernement royal Italien :

MM. le comte PULLÉ.

de GRÉGORIO.

NALLINO.

Gouvernement du Mexique :

M. PASO Y TRONCOSO.

Gouvernement du Monténégro :

M. BRUNET.

Gouvernement impérial Persan :

M. MIRZA ABDUL HUSSEIN KHAN.

Gouvernement impérial de Russie :

M. STREBOULAIEW.

(Ministère de l'Instruction publique) M. KNAUER.

Gouvernement royal Suédois :

M. le Dr FLENSBURG.

Gouvernement Tunisien :

MM. MACHUEL. — ROY. — GAUCKLER.

Algérie :

Société archéologique de Constantine (MM. MAGUELONNE et Gustave MERCIER, délégués).

Société de géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord (MM. MESPLÉ, PELLEPORT, DEMONTÈS).

Alliance française, section de Bône (MM. BRUDO et GENTY).

Société historique d'Alger (MM. PAYSANT et BEN CHENEB).

Bibliothèque Nationale, Alger.

Commune mixte du Haut-Sebaou.

Commune mixte d'Azeffoun.

Commune mixte d'El-Milia.

Commune mixte des Beni-Salah.

École de droit (M. DUJARIER).

— de médecine (M. GUILLEMIN).

— des Sciences (M. THÉVENET).

— des Lettres (L. GAUTHIER).

Allemagne :

Académie royale des Sciences de Munich (Pr Dr KRUMBACHER).

Bibliothèque de l'Université de Leipzig.

Bibliothèque de l'Université de Giessen.

Deutsche morgenlaendiche Gesellschaft — Halle. Professeurs
Drs WINDISCH et PRYM.

Deutsches Palestina-Verein (Pr Dr KAUTZCH).

Vorasiatische Gesellschaft, Berlin (Pr Dr Hubert GRIMME, Dr JÉRÉMIAS).

Société de géographie de Munich (Dr Lucien SCHERMANN).

Orientalische Gesellschaft — Munich (Pr Dr Fritz HOMMEL).

Université de Giessen (Pr Dr BARTHOLOMAE).

Université de Heidelberg (Prs Dr BEZOLD et Dr LEFMANN).

Université de Strasbourg (Prs Drs FAULHABER, LANDAUER, NOWACK).

Université de Tübingen (Pr Dr SEYBOLD).

Seminar für orientalische Sprachen, Berlin. (Pr Dr LIPPERT).

Autriche :

Vienne (Pr Dr Joseph von KARABAČEK. Pr Dr MÜLLER).
Ministère de l'Instruction publique impérial et royal d'Autriche-
Hongrie (Pr Dr KRETSCHMER. Pr Dr MÜLLER).
Bibliothèque de la Cour de Vienne (Pr Dr Karl WESSELY).
Université de Graz (Pr D KIRSTE).
Université de Vienne (Pr Dr Joseph Von KARABAČEK. Pr Dr MÜLLER.
Pr Dr KRETSCHMER).

Belgique :

Université libre de Bruxelles (Pr KÜGENER).
Société d'archéologie de Bruxelles (C. Franz CUMONT).

Danemark :

Académie royale des sciences de Danemark (Pr Dr BÜHL).
Université de Copenhague (Pr Dr BÜHL).

Égypte :

Institut d'archéologie du Caire (M. CHASSINAT).

Espagne :

Real Academia de la Historia (Dr Francisco CODERA).
Université de Grenade.

États-Unis :

American Oriental Society (MM. les Drs HAUPT, LANMANN, BLOOMFIELD,
A. V. JACKSON).
American philosophical Society (Dr J. SACHSE).
Muhlenberg-Collège-Allentown, Pensylvanie (Dr Julius F. SACHSE).
Smithsonian Institution (Pr Dr Paul HAUPT).
National Museum of U. S. A. (Pr Dr Paul HAUPT).
John Hopkins University-Baltimore (Pr Dr Paul HAUPT, Dr BLOOM-
FIELD).

France :

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (MM. Philippe BERGER,
CAGNAT, DERENBOURG et OPPERT).

École pratique des Langues orientales vivantes (M. HOUDAS).
 École française d'Extrême-Orient (M. PELLIOU).
 École pratique des Hautes-Études (M. Joseph HALÉVY).
 École pratique des Hautes-Études (Section des sciences religieuses)
 (M. TOUTAIN).
 Institut catholique de Paris (Abbé NAU).
 Société asiatique (M. CHAVANNES).
 Société de géographie de Paris (M. CORDIER).
 Société de géographie commerciale de Paris (MM. CHEVALIER, BOUL-
 LAND DE L'ESCALE, M^{me} DE SAINT-GENÈS).
 Société des Études juives (MM. Israël LÉVI, SCHWAB).
 Société des Études coloniales et maritimes (M. DUPUIS).
 Société des Peintres orientalistes français (MM. ANTONI, GAUDISSERT).
 Revue des Traditions Populaires (MM. GAUDEFRY-DEMOMBYNES,
 MACLER).
 Bibliothèque Nationale, Paris.

Grande-Bretagne :

Asiatic Society of Bengal (Sir C. J. LYALL).
 Folklore Society (M. René BASSET, Directeur de l'École des Lettres
 d'Alger).
 Royal Asiatic Society (MM. Guy LE STRANGE, SYED ALI BILGRAMI,
 BROWNE, Sir Charles LYALL, colonel Sir RICHARD TEMPLE, Sir
 Raymond WEST).
 Royal Geographical Society (Sir Harry H. JOHNSTON).
 Université de Glasgow (Rev. Prof. James ROBERTSON, Prof. Thomas
 WEIR).
 Université Victoria, Manchester (Prof. HOGG).
 Université d'Oxford (MM. DRIVER, MACDONNELL, CHARLES, CONYBEARE,
 STENNING, COWLEY, MILLS, BALL, THATCHER, BELLAIRS, MARGO-
 LIOUTH).
 Université de Cambridge (MM. Edward G. BROWNE, BEVAN, BEN-
 DALL, BURKITT, HALIL KALID EFFENDI).

Hollande :

Taal Land en Volkerkunde van Nederlandich Indie (Prof. Dr de
 GROOT).
 Société d'arts et de sciences (Batavia).

Hongrie :

Académie royale des Sciences de Budapest (Pr Dr GOLDZIER).
Musée national hongrois (Pr Dr MAHLER).
Faculté de philosophie de l'Université de Budapest (Pr Dr MAHLER).

Italie :

Società Asiatica Italiana (MM. GUIDI, GRIFFINI).
R. Accademia Peloritana. Messine (M. de GREGORIO).
Società italiana esplorazioni geografiche, Milan (Antonio ANNONI).
Società geografica italiana (Comte PULLÉ).
Società Siciliana per la Storia Patria (M. de GREGORIO).
R. Accademia di Scienze, Lettere, Belle arti, Palerme (M. de GREGORIO).
Université de Bologne (Comte PULLÉ).
Accademia dei Lincei (Rome).

Norvège :

Université de Christiania.

Portugal :

Société de géographie de Lisbonne (M. René BASSET).

Russie :

Institut des Langues orientales près le ministère impérial des
Affaires étrangères (M. KNAUER).
Bibliothèque de l'Université impériale de Saint-Petersbourg.
Société Russe des Études Orientales (M^{me} de LÉBEDEW, MM. le gé-
néral de SCHWEDOW, Pr Dr KNAUER, M. STREBOULAIEW).
Université impériale de Dorpat (M. de BULMERINCQ).
Université impériale de Kiew (M. KNAUER).

Suède :

Université d'Upsala.

Suisse :

Université de Bâle (Pr Dr BERTHOLET).
Université de Berne (Pr Dr MULLER HESS, KARL MARTI).
Université de Genève (Pr^s MONTET, NAVILLE, Paul OLTRAMARE).
Université de Lausanne (Pr Jean SPIRO).

Université de Zürich (Pr Adolf KAEGI).

Université de Fribourg (Pr GRIMME).

Tunisie :

Société de Géographie commerciale de Tunis (section tunisienne)

(MM. PROUST, HASSEN HUSNY ABDUL WAHAB).

Institut de Carthage (MM. GAUCKLER et DOUTTÉ).

ADHÉSIONS INDIVIDUELLES

ALGÉRIE

MM.

- ABDALLAH BEN EL HADJ SALAH, négociant, Alger.
ABDELJEBAR BEN AHMED, cadî ibadite, Constantine.
ABDERRAHMAN MOHAMMED, professeur d'arabe, Tlemcen.
ABOUBEKR ABDESSELAM BEN CHOÛB, professeur d'arabe, Tlemcen.
ABOUCAYA, interprète judiciaire, Oued Zenati.
M^{me} ABOUCAYA, Oued Zenati.
AHMED BEN MOURAD TURQUI, libraire, à Alger.
AMOUCHI BEN EL HADJ TAHAR, interprète à la préfecture, Constantine.
ARRIPE, administrateur de commune mixte, Teniet-el-Haâd.
BAKIR-KHODJA, officier interprète de 1^{re} classe, Constantine.
BAKIR KODJA YUCEF, Alger.
BARBREAU, administrateur de commune mixte, Soukabras.
BASSET, René, correspondant de l'Institut, directeur de l'Ecole supérieure des Lettres, Alger.
M^{me} R. BASSET, Alger.
BEL, directeur de la Médersa, Tlemcen.
BELABED ALI, adjoint indigène à l'Oued Zenati.
BELAÏD, interprète judiciaire, Tizi-Ouzou.
BELLOIR, administrateur de commune mixte, l'Edough (Bône).
M^{lle} Odette BELLOIR, l'Edough.
M^{lle} Renée BELLOIR, l'Edough.
BENACHOUR (Amar), adjoint indigène de la commune mixte de Takitount.
BEN CHENEB, professeur à la Médersa, Alger.
BEN CHETAH MOHAMMED, propriétaire à l'Oued Zenati.
BEN GUETTAT EL HABIB, Alger.
BENHABYLES, adjoint indigène de la commune mixte de Takitount.
BENDJAMA ABDELMADJID, professeur à la Médersa, Constantine.
BEN EL HADJ SAÏD MOKHTAR, oukil judiciaire, Châteaudun-du-Rhumel.
BENLABED SALAH, professeur à la Médersa de Constantine.
BENMEHEL TAOURIRI, khodja de la commune mixte de Cherchell.
BEN MOUHOUB MOHAMMED EL MOULOU, professeur à la Médersa de Constantine.
BEN OSMANE MUSTAPHA, délégué financier, Aïn Amara.

MM.

- BEN SMAIA, professeur à la Médersa, Alger.
 BENTAMI, docteur en médecine, Alger.
 BEN TURQUIA, employé à la sous-préfecture de Tlemcen.
 BEN ZAKOUR MOHAMMED, mufti malékite, Alger.
 BEN TOUAMI, Marengo.
 BESANÇON, administrateur de la commune mixte, Rhira.
 BOUKANDOURA, mufti hanéfite, mosquée de la Pêcherie, Alger.
 BOULIFA répétiteur de langue kabyle, Ecole supérieure des Lettres, Alger.
 BROUSSAIS, avocat, Alger.
 BRUDO, interprète judiciaire, Bône.
 M^{me} BRUDO, Bône.
 BRUNACHE, administrateur de la commune mixte d'Aumale.
 BRUNE, administrateur de la commune mixte de Taher.
 BUCHET, administrateur de la commune mixte de Renault.
 BUGEJA, administrateur de la commune mixte de Teniet-el-Haâd.
 M^{me} BUGEJA, Téniet-el-Haâd.
 BUSQUET, proviseur du lycée de Constantine.
 CALLEJA, négociant, Alger.
 CAROLI, administrateur de commune mixte, La Meskiana.
 M^{lle} CARPANETTI, Bône.
 CHAMBIGE, chef de bureau au Gouvernement général.
 CHERCHALI, attaché au Service des Affaires indigènes, Alger.
 CHOAÏB, cadi à Tlemcen.
 Dr COLIN (Gabriel), professeur d'arabe au lycée d'Alger.
 COUR, professeur à la Médersa de Tlemcen.
 CROZAT, rédacteur au Gouvernement général.
 DALMAN, administrateur de commune mixte, M'Sila.
 DARMON, interprète judiciaire, Tlemcen.
 DASSONVILLE, administrateur de commune mixte, Aïn-Touta.
 DAVID, conseiller adjoint de Gouvernement, Alger.
 DELPHIN, délégué financier, Alger.
 DEMONTÈS, professeur au lycée d'Alger.
 DESPARMET, professeur au lycée d'Alger.
 DESTAING, professeur à la Médersa, Tlemcen.
 DEYRIEUX (abbé), chanoine, supérieur du Petit Séminaire de Saint-Eugène.
 DLIH DDERRADJI BEN SAAD, Oued-Zenati.
 DOMANDJI (Si Mostefa), Khodja, Aïn-M'lila.
 DOUTTÉ, chargé de cours à l'École supérieure des Lettres, Alger.
 DUJARIER, directeur de l'École de Droit, Alger.
 DURAND, sous-préfet de Guelma.
 EL MANSALI MOHAMMED, Alger.

MM.

ETTORI, chef du Service intérieur et du Matériel au Gouvernement général.

FASSINA, docteur en médecine, Alger.

M^{me} FASSINA, Alger.

M^{lle} FASSINA, Alger.

M^{lle} FASSINA, Alger.

M. FASSINA, Alger.

M^{me} FASSINA, Alger.

M^{lle} Suzanne FASSINA, Alger.

FÉLIU, interprète judiciaire, Blida.

FLAMAND, professeur à l'École supérieure des Sciences d'Alger.

FOURNIER, professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger.

FRÊCHE, juge au tribunal de Blida.

GAUDISSERT, sculpteur, Alger.

GAUTHIER (L.), professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger.

GAUTIER (E.), professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger.

GENTY, président du tribunal civil de Bône.

M^{me} GENTY, Bône.

GHERAMOUN YAHIA, cadi-notaire, Tizi-Ouzou.

GIACOBETTI (Père), missionnaire des Pères Blancs, Birmandreis.

Miss GLANFIELD CLARKE, Alger.

GODCHOT, chef de bataillon, au 3^e régiment de tirailleurs, Constantine.

M^{me} GODCHOT, Constantine.

M^{lle} GODCHOT, Constantine.

D^r GUILLEMIN, professeur à l'École de médecine.

GSELL, correspondant de l'Institut, professeur à l'École supérieure des Lettres, Alger.

HADJ MAMED BEN LEKHAL, Alger.

HASSEN DOUADJI, mouderrès, Cherchell.

HECKMANN, armateur, Alger.

M^{me} HECKMANN.

HÉRICY, professeur au lycée d'Alger.

HOUARI GHOMI, interprète à Saint-Denis-du-Sig.

IGONET, professeur au collège de Mostaganem.

IMBERT, commissaire de la marine en retraite, Alger.

JEANMAIRE, recteur de l'Académie d'Alger.

JOSSE, officier interprète, Alger.

KAMAL MOHAMMED, Alger.

LACHÈREF ABDEZZAK, cadi à Batna.

LACROIX (commandant), chef du Service des Affaires Indigènes et du Personnel Militaire au Gouvernement général de l'Algérie.

LAUSSEL, administrateur de la commune mixte de M'Sila.

LAUTARD, professeur au lycée de Constantine.

MM.

- LECLERC, professeur au collège de Médéa.
 LEFÉBURE, chargé de cours à l'École supérieure des Lettres d'Alger.
 LEMOINE, administrateur de la commune mixte de Tiaret.
 LUCIANI, conseiller de Gouvernement, Alger.
 MAGUELONNE, vice-président de la Société archéologique, Constantine.
 MAMOUD OU RABAH, caïd, conseiller général, Oued Amizour.
 MARAGE, administrateur de la commune mixte d'Oued Cherf.
 M^{me} MARAGE, Oued Cherf.
 MARAGE fils, Oued Cherf.
 MARÇAIS (William), directeur de la Médersa d'Alger.
 MARÇAIS (Georges), Alger.
 MARTIN, administrateur de la commune mixte de Saint-Arnaud.
 MARZOCCHI, interprète-traducteur assermenté, Alger.
 MARTINO, professeur au lycée d'Alger.
 MEIN, pasteur écossais, Alger.
 MÉNETRET, administrateur de la commune mixte d'El-Milia.
 MÉRANDON, administrateur de la commune mixte de Fedj Mzala.
 MERCIER (Ernest), président de la Société archéologique de Constantine.
 MERCIER (Gustave), avocat, conseiller général, Constantine.
 M^{me} G. MERCIER, Constantine.
 MERCIER (Louis), officier interprète au bureau des Affaires indigènes de Colomb.
 MESPLÉ, professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger.
 M^{me} MIGUÈRES, Constantine.
 MIRANTE, officier interprète au Gouvernement général de l'Algérie.
 MOHAMMED BEN BRAHAM, interprète judiciaire, Oued Athmenia.
 MOHAMMED TALEB, étudiant à l'École des Lettres, Alger.
 MONTIÈRE, administrateur de la commune mixte de Ténès.
 MOTYLINSKI (de Calassanti), directeur de la Médersa de Constantine.
 MOTYLINSKI (M^{me} de Calassanti), Constantine.
 M^{lle} DE CALASSANTI-MOTYLINSKI, Constantine.
 MORAND, professeur à l'École supérieure de Droit d'Alger.
 MURAT, administrateur de la commune mixte de Fort-National.
 MUSTAPHA BEN LEKHAL, membre de la commission du culte musulman, Alger.
 OEHLSCHLAGER, officier interprète principal, Constantine.
 OLIVIER, administrateur de la commune mixte d'Aïn-M'lila.
 OTTEMANN, notaire, Tlemcen.
 M^{me} OTTEMANN, Tlemcen.
 M^{lle} OTTEMANN.
 PAOLI, bibliothécaire de l'Université d'Alger.
 PAULHON, juge au tribunal de Mascara.
 PAYSANT, président de la société historique d'Alger.

MM.

PELLEPORT, intendant militaire en retraite, Alger.

PÉRIER, Alger.

PLUMAT, administrateur de la commune mixte de Tababor.

POMMEREAU, interprète judiciaire, Sidi-bel-Abbès.

PONS, administrateur de la commune mixte de l'Oued-Marsa.

PROBST-BIRABEN, instituteur à la section spéciale à l'École normale de la Bouzaréa.

RAMOUL Ahmed, bach adel, Médéa.

REY, avocat, Alger.

M^{me} REY, Alger.

RIEUBON (abbé), professeur d'arabe au petit séminaire de Saint-Eugène.

ROBERT, administrateur de la commune mixte des Maadid.

M^{lle} ROBERT (Berthe), Bordj-bou-Argeridj.

M^{lle} ROBERT (Blanche), Bordj-bou-Argeridj.

M^{me} ROBERT, villa Montfleury, Alger.

ROMIEU, professeur d'hydrographie, Alger.

ROSTANE, cadi à Zemmorah.

ROUSSELOT, inspecteur des eaux et forêts, Constantine.

RUEL DE SOUROUVRE, administrateur de commune mixte, Saint-Cloud.

SABATIER, délégué financier, Médéa.

SAINT-CALBRE, professeur à la médersa de Constantine.

SAINT-POL (abbé), petit séminaire, Saint-Eugène.

SARFATI, interprète judiciaire, Sétif.

SOMNIER, administrateur de commune mixte, Jemmapes.

SOUALAH, Ma'ammar, professeur à l'École normale de la Bouzaréah, Alger.

TAÏEB BEN HADAD, Alger.

THEVENET, directeur de l'École des Sciences, Alger.

VENARD, professeur à la médersa de Constantine.

VIALAR (baron de), directeur-adjoint du musée d'Alger.

WAILLE, professeur à l'École Supérieure des Lettres d'Alger.

YVER, professeur à l'École Supérieure des Lettres d'Alger.

ZENOUKI MOHAMED, bach adel à la mahakma de Tlemcen.

ALLEMAGNE

MM.

BALLHORN, Chancelier du Consulat d'Allemagne, Alger.

Prof. D^r BARTHOLOMAE, professeur à l'Université, Giessen.

D^r BAENTSCH DRUGULIN, libraire-éditeur, Leipzig.

M^{lle} Elisabeth BAENTSCH DRUGULIN, Leipzig.

Prof. D^r BECKER, privat docent à l'Université, Heidelberg.

Prof. D^r BEZOLD, Heidelberg.

M^{me} BEZOLD, Heidelberg.

MM.

- Prof. D^r BEZZENBERGER, Conseiller privé de Gouvernement, Königsberg.
 D^r DE BISSING (Baron Wilhelm), Berlin.
 Prof. D^r BROCKELMAN (Carl), professeur à l'Université de Königsberg.
 Prof. D^r BRÜNNOW, professeur à l'Université de Bonn.
 Prof. D^r BUDE (Karl), professeur à l'Université de Marburg.
 CHEIKH HAMED HUSSEIN WALY, professeur d'arabe au séminaire des langues orientales, Berlin.
 D^r CORNILL, professeur à l'Université de Breslau.
 D^r CUNZE, Francfort-sur-le-Mein.
 Prof. D^r DEUSSEN, professeur à l'Université de Kiel.
 D^r DIEBLER, Chemnitz (Saxe).
 D^r DYROFF (Karl), privat-docent à l'Université de Munich.
 D^r EBERBACH, Conseiller du Gouvernement, Strasbourg.
 Prof. D^r EUTING, correspondant de l'Institut, Directeur de la Bibliothèque de l'Université impériale, Strasbourg.
 Prof. D^r FAULHABER, professeur à l'Université de Strasbourg.
 Prof. D^r J. FÉLIX, professeur à l'Université de Leipzig.
 FERRAND, consul de France à Stuttgart.
 Prof. D^r FICKER (Gerhard), professeur à l'Université de Halle.
 Prof. D^r FICKER (Johann), professeur à l'Université de Strasbourg.
 Prof. D^r FICKER, professeur à l'Université de Leipzig.
 FRANCKE, Francfort-sur-le-Mein.
 FRAUBERGER, directeur du Musée, Dusseldorf.
 Prof. D^r GEBHARDT, professeur à l'Université d'Heidelberg.
 Prof. D^r GLASER, Mönich.
 GRATZL, assistent an der Königl. Bayerischen Hof-Staats bibliothek, Munich.
 GREDDING (Adolf), Munich.
 D^r HALLIER, avocat, Hambourg.
 M^{me} HALLIER, Hambourg.
 Prof. D^r HARTMANN, Berlin.
 HARTMANN, Beutelsbach.
 HARRASSOWITZ, libraire-éditeur, Leipzig.
 Prof. D^r HELL, professeur à l'Université de Munich.
 D^r HILGENFELD, privat docent à l'Université de Iéna.
 Prof. D^r HOLLRUNG (Max), professeur à l'Université de Halle.
 M^{me} HOLLRUNG, Halle.
 Prof. D^r HOMMEL, professeur à l'Université de Munich.
 D^r ILLING, médecin, Kiel.
 D^r JAHN, Brême.
 D^r JEREMIAS, privat docent, Leipzig.
 M^{me} JEREMIAS, Leipzig.
 D^r KAMPFFMEYER, docent à l'Université de Halle.

ADHÉSIONS INDIVIDUELLES

MM.

- Prof. D^r KAUTZCH, professeur à l'Université de Halle.
D^r KERN (Friedrich), Berlin.
Prof. D^r KIELHORN, conseiller privé de gouvernement, professeur à l'Université de Göttingen.
KINDLE, secrétaire à l'agence diplomatique de l'Allemagne au Caire.
Prof. D^r KRUMBACHER, professeur à l'Université de Munich.
Prof. D^r KUHN, professeur à l'Université de Munich.
M^{me} KÜHN, Munich.
M^{ll}e KÜHN, Munich.
D^r LANDBERG (Comte de), Munich.
Prof. D^r LANDAUER, bibliothécaire et professeur à l'Université de Strasbourg.
D^r LEFMAN, professeur honoraire à l'Université de Heidelberg.
Prof. D^r LIPPERT, Berlin.
Prof. D^r MERX, professeur à l'Université d'Heidelberg.
Prof. D^r MÜNZEL, directeur de la bibliothèque publique, Hambourg.
M^{me} MÜNZEL, Hambourg.
D^r MÜLLER, Berlin.
D^r MURAKAWA (Kengo), Charlottenburg près Berlin.
D^r NEGELEIN, docent à l'Université de Königsberg.
Prof. D^r NËLDEKE, professeur à l'Université de Strasbourg.
Prof. D^r NOWACK, professeur à l'Université de Strasbourg.
OPPENHEIM (Baron Max), conseiller de légation à l'agence diplomatique d'Allemagne pour l'Égypte, Le Caire.
D^r PEISER, privat docent à l'Université de Königsberg.
D^r PELTZER (R. A.), Munich.
D^r PELTZER (Alfred), Munich.
Prof. D^r PISCHEL (Richard), conseiller privé de gouvernement, Berlin.
PRYM (Edouard), Referendar au tribunal de Kiel.
Prof. D^r PRYM (Eugène), professeur à l'Université de Bonn.
M^{me} PRYM, Bonn.
M^{lle} PRYM, Bonn.
REITEMAYER (Else), Erfürth.
D^r ROEDER, Berlin.
D^r SACHAU, conseiller d'État, professeur à l'Université, Berlin.
Prof. D^r SARRE (Friedrich), Berlin.
M^{me} SARRE, Berlin.
Prof. D^r SCHERMAN, professeur à l'Université de Munich.
M^{ll}e SCHNEIDER, Rgt-Egestorf, bei Hannover.
D^r SCHRADER, professeur, Berlin.
Prof. D^r SEYBOLD, professeur à l'Université de Tübingen.
Prof. D^r SOERENSEN, professeur à l'Université de Leipzig.
Prof. D^r STEINEN, Berlin.

MM

VON TISCHENDORF, Consul impérial allemand, Alger.

D^r TREUTMANN, Schöneberg-Berlin.

M^{me} TREUTMANN, Schöneberg-Berlin.

VEIT (Frédéric), Tübingen.

VITZTHUM, Berlin.

Prof. D^r VOLLERS, professeur à l'Université d'Iéna.

M^{me} VOLLERS, Iéna.

WEIFFENBACH (Hermann), Munich.

M^{me} WEIFFENBACH, Munich.

D^r WESTPHAL, privat-docent à l'Université de Marburg

Prof. D^r WIEDEMAN, professeur à l'Université de Bonn.

M^{me} WIEDEMAN, Bonn.

Prof. D^r WINDISCH, Conseiller privé de la Cour, professeur à l'Université de Leipzig.

D^r WIRTH, privat-docent à l'Université de Munich.

M^{me} WIRTH, Munich.

M^{lle} WIRTH, Munich.

WOLFF, Giessen.

AUTRICHE-HONGRIE**MM.**

Prof. D^r BACHER, professeur au séminaire israélite, Budapest.

M^{me} BACHER, Budapest.

M^{lle} BLUMBERG (Louise), Vienne.

D^r GOLDZIHHER, professeur à l'Université, Budapest.

D^r KARABAČEK (Joseph Von), conseiller aulique, professeur à l'Université de Vienne.

D^r KIRSTE, professeur à l'Université de Graz.

M^{me} KIRSTE, Graz.

D^r KRETSCHMER, Conseiller aulique, professeur à l'Université de Vienne.

D^r MAHLER, professeur au Musée national hongrois, Budapest.

M^{me} MAHLER, Budapest.

D^r MÜLLER, professeur à l'Université de Vienne.

M^{me} POLAK (Thérèse), Vienne.

D^r SCHLÆGEL, professeur de langues orientales, Vienne.

D^r SEDLAČEK, professeur à l'Université tchèque de Prague.

D^r WESSELY (Karl), professeur à l'Université de Vienne.

BELGIQUE**MM.**

BOISACQ, Professeur à l'Université de Bruxelles.

CARNOY (Albert), chargé de cours à l'Université de Louvain.

MM

CHAUVIN, professeur à l'Université de Liège.
 COLINET, professeur à l'Université de Louvain.
 COULBERT, Commandant en retraite, Bruges.
 CUMONT (Franz), Bruxelles.
 FALK (Théodore), Bruxelles.
 FORGET (Jacques), professeur à l'Université de Louvain.
 GARNIR (Georges), avocat, rédacteur au *Petit Bleu*, Bruxelles.
 M^{re} HEBBELYNCK, recteur de l'Université de Louvain.
 HORTA (Victor), architecte, professeur à l'Université de Bruxelles.
 KLEYER, Docteur en droit.
 KÜGENER, professeur à l'Université libre de Bruxelles.
 M^{lle} MONGE (Vicomtesse de), Anvers.
 MONSEUR (Eugène), professeur à l'Université de Bruxelles.
 M^{me} PARVILLEZ (Alfred), Anvers.
 VALLÉE POUSSIN (de la), professeur à l'Université de Gand.
 M^{me} VALLÉE POUSSIN (de la), Gand.

CHINE

MM.

T'ANG TSAI-FOU, attaché à la légation de Chine à Paris.
 SOULIÉ, consul de France.

DANEMARK

MM.

D^r BÜHL, professeur à l'Université de Copenhague.
 M^{me} BÜHL, Copenhague.
 D^r CHRISTENSEN, Docteur ès-lettres, Copenhague.
 M^{lle} MÜLLER (Thora), Copenhague.
 M^{lle} MÜLLER (Bothild), Copenhague.
 D^r SCHMIDT (Valdemar), professeur à l'Université de Copenhague.
 SIMONSEN, rabbin, Copenhague.

ESPAGNE

MM.

CODERA, membre de la Real Academia de la Historia, Madrid.
 MENEN, docteur en philosophie, Madrid.
 PALACIOS (Miguel Asiny), professeur à l'Université de Madrid.
 SAAVEDRA, membre de la Real Academia de la Historia, Madrid.
 TARRAGO (Julian Ribera), professeur à l'Université de Saragosse.
 VIVES, membre de la Real Academia de la Historia, Madrid.

ÉTATS-UNIS**MM.**

ANDREWS (J.-B), New-York.

D^r BARTON (George), Bryn Mawr, Pensylvanie.

D^r BLOOMFIELD, professeur à l'Université John Hopkins, Baltimore.

M^{me} BLOOMFIELD, Baltimore.

D^r DEUTSCH, professeur à Hebrew-Union College, Cincinnati.

DEUTSCH, (fils), Cincinnati.

D^r FREYER, professeur à l'Université, Berkeley.

M^{me} FREYER, Berkeley.

GRAY, bibliothécaire à l'Université de Princeton.

HAYES WARD (Rév. D^r William), New-York.

D^r HAUPT (Paul), professeur à l'Université, Baltimore.

M^{me} HAUPT, Baltimore.

D^r JACKSON, professeur à Columbia University, New-York.

D^r LANMANN, professeur de sanscrit à Harvard University John Hopkins, Cambridge.

D^r LITTMANN, bibliothèque universitaire, Princeton.

D^r LYMAN (Smith), Philadelphie.

D^r MUMFORD, New-York.

D^r PRINCE (Dyneley), professeur de langues sémitiques, New-York.

D^r SACHSE (Julius), Philadelphie.

M^{me} SACHSE, Philadelphie.

M^{lle} SACHSE, Philadelphie.

SCOTT (Charles), président of the Oriental club of Philadelphie.

ÉGYPTE**MM.**

CHASSINAT, directeur de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire.

CHEIKH SULTAN MOHAMMED, professeur de langue arabe, Le Caire.

FARID BEY, avocat, Le Caire.

GALTIER, membre de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire.

GAUTHIER (Henri), membre de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire.

MAHMOUD SALEM, propriétaire du Journal « Arafat », Le Caire.

OSMAN BEY GHALEB, professeur, Le Caire.

FRANCE**MM.**

D^r ABOULKER, médecin, Paris.

ADAM, Paris.

M^{me} ADAM, Paris.

MM.

AMET, Paris.

M^{me} AMET, Paris.

M^{me} LOUIS AMET, Paris.

ANTONI, Paris.

BACHELET, Paris.

D^r BANCEL, médecin, Lyon.

BARBIER DE MEYNARD, membre de l'Institut, administrateur de l'École des
Langues Orientales vivantes, Paris.

BARRÉ DE LANCY, Paris.

BARTH, membre de l'Institut, Paris.

BARTHÉLEMY, vice-Consul de France à Recht (Perse).

BEAUVAIS, Angoulême.

BEN ALI FEKAR, professeur d'arabe, Lyon.

BERGER (Ph.), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, Paris.

BERNARD, chargé de cours à la Faculté des Lettres de Paris.

M^{me} BERNARD, Paris.

BOGISKI, Paris.

BONAPARTE (Prince Roland), Paris.

BONET, professeur à l'École des Langues Orientales vivantes, Paris.

BOULLAND DE L'ESCALE, Paris.

BOUVAT, bibliothécaire de la Société Asiatique, Paris.

BOYER, professeur à l'École des Langues Orientales vivantes, Paris.

M^{me} BOYER, Paris.

BRÉAL, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, Paris.

BRÉHIER, professeur à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand.

BRUNET, Consul du Monténégro, Paris.

CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale, Paris.

M^{me} CABATON, Paris.

CAGNAT, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, Paris.

CARRA DE VAUX (baron), Paris.

CHAVANNES, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, Fon-
tenay-aux-Roses.

CHEVALIER, ingénieur, Paris.

M^{me} CHEVALIER, Paris.

M^{lle} CHEVALIER, (H.), Paris.

M^{me} CHEVALIER (J.), Paris.

CORDIER, professeur à l'École des Langues orientales vivantes, Paris.

M^{me} CORDIER, Paris.

COURANT, maître de conférences à l'Université de Lyon.

CHRISTIAN, directeur de l'Imprimerie Nationale, Paris.

M^{me} CHRISTIAN, Paris.

CROISSET, membre de l'Institut, doyen de la Faculté des Lettres, Paris.

CROZIER (marquis de), membre du Conseil supérieur des colonies, Bayonne.

MM

DERENBOURG, membre de l'Institut, Paris.

DESCOURS-DESACRES (Robert), Paris.

DESCOURS-DESACRES (Jacques), Paris.

M^{lle} DESCOURS-DESACRES (Élisabeth), Paris.

DIEHL, correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des Lettres de Paris.

M^{me} DIEHL, Paris.

DUCHÈNE, chef de bureau au ministère des Colonies, Paris.

DUPUIS, Paris.

DUSSAUD, Paris.

FADL SOREYB EL HEYTAMI, Nice.

FAURE-BIGUET, général en retraite, Valence.

FÉLICE (Philippe de), Paris.

FOSSEY, maître des conférences à l'École des Hautes-Études, Paris.

GANTIN, Paris.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, bibliothécaire à l'École des Langues Orientales vivantes, Paris.

M^{me} GIRETTE (Marcel), Paris.

M^{sr} GRAFFIN, professeur à l'Institut catholique, Paris.

GUILLIBERT (baron), Aix-en-Provence.

GUINET (Em.), directeur du musée Guimet, Paris.

HAILLANT, docteur en Droit, avoué à Épinal.

HALÉVY (Joseph), directeur à l'École des Hautes Études, Paris.

HAMET, Officier, interprète principal (Ministère de la Guerre), Paris.

M^{me} HAUSER, Dijon.

HENRY (Victor), professeur à la Faculté des Lettres, Paris.

HILDENFINGER, Paris.

HOUDAS, professeur à l'École des Langues Orientales vivantes, Paris.

M^{lle} HOUDAS, Paris.

HUART, consul de France, professeur à l'École des Langues Orientales vivantes, Paris.

M^{me} HUART, Paris.

HUBERT, directeur-adjoint à l'École des Hautes Études, Paris.

JACQUES (Henri), Paris.

JULIEN, administrateur des Colonies, Paris.

KLINCKSIECK (Georges), Paris.

LABOURT (l'Abbé J.), Paris.

LAGRANGE (R. P.), couvent de Jérusalem.

A LE CHATELIER, professeur au Collège de France, Paris.

LEROUX (Ernest), éditeur, Paris.

LÉVI (Israël), maître de conférences à l'École des Hautes Études, Paris.

M^{me} LÉVI, Paris.

LÉVY-BRUHL, Paris.

MM.

LÉVI (Isidore), Paris.

LORET, professeur à l'Université, Lyon.

LORGEOU, professeur à l'École des Langues Orientales vivantes, Paris.

MACEY, commissaire du gouvernement au Laos.

MACLER, attaché à la Bibliothèque Nationale, Paris.

MAITRE, membre de l'École française d'Extrême-Orient, Hanoi.

MARTIN-FORTRIS (René), Authon-du-Perche (Eure-et-Loire).

MASPERO, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, Paris.

MASSIGNON, Paris.

M^{lle} MAY (Dick), Paris.

MAYER-LAMBERT, Paris.

MEILLET, professeur à l'École des Langues Orientales vivantes, Paris.

MONDON-VIDAILHET, chargé de cours à l'École des Langues Orientales vivantes, Paris.

M^{lle} MONDON-VIDAILHET, à Fos (Haute-Garonne).

NAU (Abbé), professeur à l'Institut catholique, Paris.

OLIVIER, directeur de la Revue scientifique du Bourbonnais, Moulins.

OPPERT, membre de l'Institut, Paris.

PARENT, Paris.

M^{me} PARENT, Paris.

PARISOT, Plombières-les-Bains.

PELLIOT (Paul), professeur de chinois à l'École française d'Extrême-Orient, Hanoi.

PELLIOT, Saint-Mandé (Seine).

PIERLOT, lieutenant d'infanterie coloniale.

POINSOT, chargé de mission en Tunisie, Paris.

PROU, Paris.

M^{me} PROU, Paris.

REINACH (Théodore), directeur de la Revue des Études Grecques, Paris.

REISMÜLLER, étudiant, Lyon.

ROCHEBLAVE, professeur au lycée Janson de Sailly, Paris.

M^{me} ROCHEBLAVE, Paris.

M^{lle} ROCHEBLAVE, Paris.

SCHWAB (Moïse), Paris.

M^{me} de SAINT-GÉNÈS, Paris.

SÉNART, membre de l'Institut, Paris.

M^{me} SÉNART, Paris.

THUREAU-DANGIN, Paris.

TOUTAIN, professeur à la section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études, Paris.

VIREY, égyptologue, Paris.

M^{me} VIREY, Paris.

VOGÜÉ (marquis de), membre de l'Institut, Paris.

GRANDE-BRETAGNE**MM.**

ADLER (Elkan), Londres.

AMEDROZ (Henri), Londres.

ANDREWS (J.-B.), Londres.

D^r BALL, professeur à l'Université, Oxford.

D^r BELLAIRS, professeur à l'Université, Oxford.

D^r BENDALL, professeur à l'Université, Cambridge.

M^{me} BENDALL, Cambridge.

D^r BEVAN, professeur d'arabe à Trinity College, Cambridge

BILGRAMI (Syed Ali), Londres.

BROOKS (Ernest Watter), Londres.

D^r BROWNE (Edgard), professeur à l'Université, Cambridge.

D^r BURKITT, professeur à Trinity College, Cambridge.

BURKITT (fils), Cambridge.

M^{me} BURKITT, Cambridge.

D^r CHARLES, professeur à l'Université, Oxford.

CHEIKH ABD EL AZIZ CHAWICH, répétiteur de langue arabe à l'Université d'Oxford.

CHEIKH MOHAMED ASAL, répétiteur de langue arabe à l'Université de Cambridge.

D^r CONYBEARE, professeur à l'Université, Oxford.

D^r COWLEY, professeur à l'Université, Oxford.

M^{me} DELEBROOKE, Londres.

DRIVER (Samuel), professeur à l'Université, Oxford.

M^{me} DRIVER, Oxford.

ELLIS, attaché au British Museum, Londres.

FLEET, Londres.

M^{ss} GIBB, Londres.

GREEN (F. W.), Thornfield.

HALID HALIL EFFENDI, lecteur de langue turque à l'Université, Cambridge.

D^r HOGG, professeur à l'Université, Manchester.

JOHNSTON (Sir Harry), Londres.

KRENKOW (F.), à Barrow Upon Soar near, Loughboroug.

LEGGE (F. L.), Londres.

LYALL (Sir Charles), Londres.

LYALL (Lady), Londres.

MACAULIFFE, Londres.

D^r MACDONNEL, professeur de sanscrit à l'Université, Oxford.

MILLS, professeur à l'Université, Oxford.

MIRZA, Abdu'l Hussayn Khān, lecteur de persan à l'Université, Cambridge.

MM.

PEROWNE (Edouard), Londres.
 PINCHES (Théophilus), Londres.
 PROBSTHAIN, libraire éditeur, Londres.
 RAPSON (Edward), professeur à l'Université, Londres.
 Dr ROBERTSON, professeur à l'Université, Glasgow.
 M^{me} ROBERTSON, Glasgow.
 STENHOUSE (Révérend), Withfield.
 Dr STENNIG, professeur à l'Université, Oxford.
 TEMPLE (Colonel Sir Richard), Londres.
 THOMAS (William), the library India office, Londres.
 Dr THATCHER (M. A. B. N.), professeur à l'Université, Oxford.
 Dr WEIR (Thomas), professeur de langue arabe à l'Université, Glasgow.
 M^{lle} WEIR, Glasgow.
 WEST (Sir Raymond), vice-président de la Royal Asiatic Society, Norwood.
 WEST (Lady), Norwood.

GRÈCE

M. CAROLIDÈS, professeur à l'Université nationale, Athènes.

HOLLANDE**MM.**

BOELE VAN HENSBROEK, La Haye.
 COOL, Amsterdam.
 DROS VAN RHIJN, fabricant à Leyde.
 M^{me} DROS VAN RHIJN, Leyde.
 EERDEMANS, professeur à l'Université de Leyde.
 FUNKE, directeur de journal, Amsterdam.
 GOEJE (J. de) associé étranger de l'Institut, professeur à l'Université de Leyde.
 GRAAF (de), Leyde.
 GROOT (de), professeur à l'Université de Leyde.
 HARTEVELT, fabricant, Leyde.
 HOTZ, La Haye.
 M^{me} HOTZ, La Haye.
 KRAMP, professeur à l'Université de Leyde.
 MARTHOFFT, Id.
 OVERVOODE, archiviste à Leyde.
 STOPELAAR (de), libraire éditeur, maison Brill, Leyde.
 Dr SPEYER, professeur à l'Université de Leyde.
 VAN DEN HAM, professeur à l'Université de Groningen.
 M^{me} VAN DEN HAM, Groningen.
 Dr VAN HULST, Haarlem.
 M^{me} VAN HULST, Haarlem.

MM.

VAN VOLLENHOVEN, professeur à l'Université de Leyde.

M^{lle} VAN VOLLENHOVEN, Leyde.

INDES ANGLAISES

M. STEIN (Aurel), à Peschaver (Indes anglaises).

ITALIE**MM.**

ANDRÉ, docteur en théologie, Florence.

ANNONI (Antonio), Milan.

CESARESCO (comtesse Eveline Martinengo), palazzo Martinengo, Salo (Lago di Garda).

CONSOLO, professeur à l'Université de Florence.

CONTI (Carlo Rossini), Rome.

GREGORIO (marquis Giacomo de), professeur à l'Université de Palerme.

GREGORIO (Camillo de) Professeur à l'Université de Palerme.

GRIFFINI, Milan.

GUIDI (Ignazio), correspondant étranger de l'Institut, professeur à l'Université, Rome.

GUY LE STRANGE, Florence.

NALLINO, professeur à l'Université de Florence.

D^r ORBAAN, à Rome.

PULLE (comte Francesco), professeur à l'Université de Bologne, membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique.

SCHIAPARELLI (Celestino), professeur d'arabe à l'Université de Rome.

MAROC**MM.**

JOLY, membre de l'Institut marocain, Tanger.

Le capitaine LARRAS, attaché à la mission militaire française au Maroc.

SALMON, chargé de mission à Tanger.

M^{me} SALMON.

NORVÈGE

M. LIEBLEIN, professeur à l'Université de Christiania.

M^{me} LIEBLEIN.

PORTUGAL**MM.**

LOPES (David), professeur au Corso Superior de Lettras, Lisbonne.

D^r MENDES DOS REMEDIOS, directeur de la Bibliothèque de Coïmbre.

PEREIRA (Esteves), major du Génie, Lisbonne.

ROUMANIE

M. D^r STURDZA, secrétaire général de l'Académie roumaine.

RUSSIE

MM.

ABRIKOSOF (Nicolas), Moscou.

ARAKÉLIAN, publiciste arménien, Tiflis.

BULMERINCQ (de), professeur de langues sémitiques à l'Université de Dorpat.

DIRR, Tiflis.

M^{me} DIRR, Tiflis.

D^r DONNER (Otto), professeur de sanscrit à l'Université, Helsingfors.

GLASENAPP (de), conseiller d'État russe à Bielaja Zerkow (Gouvernement de Kiew).

D^r KNAUER, professeur à l'Université de Kiew.

KOKOWZOFF (Paul de), professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

LÉBEDEW (Son Excellence M^{me} Olga de), Saint-Pétersbourg.

MEDNIKOW, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MENZELL, à Odessa.

M^{me} MENZELL, Odessa.

OUSPENSKY (Son Excellence), directeur de l'Institut archéologique russe de Constantinople.

M^{me} OUSPENSKY, Constantinople.

ROSEN (baron Victor de), membre de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg.

SCHWEDOW (Son Excellence le général de). Saint-Pétersbourg.

STREBULAIEW (Nicolas), professeur d'arabe à l'Institut des langues orientales, Saint-Pétersbourg.

TOMAZEWSKY, consul impérial de Russie, Alger.

VASILIEV (Alexandre), professeur à l'Université impériale de Dorpat.

SUÈDE

MM.

FLENSBURG (Nils), professeur à l'Université de Lund.

M^{me} FLENSBURG, Lund.

LINDBERG, professeur à l'École supérieure de Goteborg.

SUISSE

MM.

BALAVOINE (Émile), Genève.

BALAVOINE, professeur à l'Université de Genève.

BERTHOLET, professeur à l'Université de Bâle.

MM.

COULON (Alphonse de), Neuchâtel.

COULON (Georges de), Neuchâtel.

COULON (René de), Neuchâtel.

GALLAND, Genève.

GAUTIER, professeur honoraire, Genève.

M^{me} GAUTIER, Genève.

M^{lle} GAUTIER, Genève.

D^r GRIMME, professeur à l'Université de Fribourg.

GRIN-VORON, à Suchy, canton de Vaud.

KAEGI (Adolphe), professeur à l'Université de Zurich.

MAX VAN BERCHEM, château de Crans près Genève.

M^{me} MAX VAN BERCHEM, Château de Crans près Genève.

D^r MARTI, professeur à l'Université de Berne.

D^r MONOD (Octave), Genève.

M^{me} MONOD (Octave), Genève.

MONTET, doyen de la faculté de théologie, Genève.

MÜLLER HESS, professeur à l'Université de Berne.

NAVILLE, professeur à l'Université de Genève.

OLTRAMARE (Paul), professeur à l'Université de Genève.

M^{me} OLTRAMARE, Genève.

PERROCHET, professeur à l'Académie de Neuchâtel.

SPIRO (J. L.), avocat, Lausanne.

M^{me} SPIRO, Lausanne.

SPIRO (Jean), professeur à l'Université de Lausanne.

TRIBOLET (Albert de), Neuchâtel.

TURRETTINI, Genève.

TUNISIE

MM.

CHADLI BEL HASSEN, professeur à la Grande mosquée, Tunis.

GAUCKLER, correspondant de l'Institut, directeur du Service des Antiquités et des Arts, Tunis.

HASSEN-HUSNY ABDUL WAHAB, interprète à la Direction de l'Agriculture, Tunis.

MACHUEL, directeur de l'Enseignement public, Tunis.

PROUST, artiste peintre, Tunis.

ROY, secrétaire général du gouvernement tunisien, Tunis.

SERRES, consul de France, attaché à la Résidence générale, Tunis.

TURQUIE

MM.

DANON, Abraham, directeur du Séminaire israélite, Constantinople.

RECHID SAFVET BEY, traducteur à la Direction générale de la régie ottomane des Tabacs, Constantinople.

TRAVAUX DU CONGRÈS

Mercredi 19 avril

SÉANCE SOLENNELLE D'OUVERTURE

La séance solennelle d'ouverture du Congrès des Orientalistes a eu lieu à 9 h. 1/2 dans le grand hall du Palais Consulaire, M. le gouverneur général présidait cette séance et les très nombreux congressistes l'ont applaudi chaleureusement lorsqu'aux sons de la *Marseillaise*, exécutée par la musique du 1^{er} zouaves, il a fait son entrée.

A la tribune d'honneur, aux côtés du gouverneur général, avaient pris place les notabilités algériennes, les délégués officiels des gouvernements étrangers, les membres des Sociétés savantes et nombre de sommités scientifiques :

MM. R. Basset, directeur de l'École des Lettres, président du comité d'organisation ; Varnier, secrétaire général du gouvernement ; Barbier de Meynard, directeur de l'École des Langues orientales à Paris ; Castan, président de la Chambre de commerce ; Vacher, premier président à la Cour d'appel ; Jourdan, président du tribunal de commerce ; Bertrand, président des Délégations financières ; Bayet, directeur de l'enseignement supérieur au Ministère de l'Instruction publique ; Jeanmaire, recteur de l'Académie d'Alger ; Coste, procureur général ; de Tischendorf, consul général d'Allemagne ; général de division Bailloud ; Altaïrac, maire d'Alger ; Rostaing, préfet, etc., etc.

A gauche sont les secrétaires, MM. Doutté, Yver, Chambigé, Cherchali ; à droite, au banc du commissariat du gouvernement, sont assis M. le commandant Lacroix, commissaire général, et M. l'officier interprète Mirante, commissaire adjoint.

M. le gouverneur général, après avoir déclaré ouverte la quatorzième session du Congrès des Orientalistes, prononce le discours suivant :

Messieurs,

En présidant à l'ouverture de cette solennité scientifique, j'ai tout d'abord le devoir, et je m'en acquitte avec le plus grand plaisir, de remercier le Congrès des Orientalistes d'avoir choisi Alger comme lieu de réunion pour cette année.

Après les grandes capitales de l'Europe, après Florence, Leyde, Stockholm, Genève et Hambourg, vous avez voulu faire votre tour du monde, et vous avez eu la bonne pensée de le commencer par cette ville et de franchir ici la porte qui donne accès à l'Orient.

J'aperçois dans votre choix plus d'un motif de satisfaction et de fierté pour nous. Vous avez d'abord voulu honorer ainsi la France qui, des premières, a ouvert le monde musulman à l'Europe, par la conquête et par l'étude à la fois. Vous avez voulu venir voir ce que nous avons fait de ce pays, naguère refuge de pillards, déchiré par de perpétuelles dissensions intestines et qui, maintenant, vous accueille, moins brillamment que nous ne l'aurions voulu, mais avec toute la cordialité et toute la déférence qui s'adressent à des savants, à des hôtes, à tous ceux que le poète a appelés « les amis inconnus ».

Vous trouverez ici, au lieu de la ville arabe que vous aviez peut-être imaginée, une cité toute française, un peu trop européenne au goût des artistes, mais qui témoigne de l'entrain et du labeur d'un peuple jeune, vigoureux, confiant dans ses destinées.

Alger résume dans ses divers aspects l'histoire de notre domination en Algérie ; ses bastions et ses forteresses représentent le passé ; le présent, c'est cet admirable port où se confondent dans une activité incessante les produits du Tell et du Sahara avec ceux de la France et de l'Europe. Alger vous rappelle les longs efforts de la conquête, trente ans de guerre

contre un peuple vaillant et farouche, puis la lutte contre la nature, les recherches et les tentatives innombrables de la colonisation, les échecs et les victoires finales de nos agriculteurs aujourd'hui bénéficiaires de récoltes surabondantes, et maîtres définitifs de cette terre qui nourrissait péniblement jadis une population trois fois moins nombreuse.

Luttes magnifiques, messieurs, mais rudes et âpres ! Et l'on pouvait craindre qu'au contact des difficultés sans cesse renaissantes, notre race ne perdît certaines délicatesses intellectuelles, le souci de la haute culture qui distinguent les grandes nations et les sociétés anciennes. J'espère que votre rapide passage à travers l'Algérie vous laissera convaincus du contraire et que vous voudrez bien reconnaître que les préoccupations matérielles n'ont pas étouffé chez les Français d'Algérie l'amour de la science et de l'art.

Mais vous le saviez déjà, messieurs ; vous connaissiez déjà par leurs écrits les savants qui ont l'honneur de vous accueillir aujourd'hui ; vous n'ignoriez pas que vous trouveriez ici, à l'Ecole des Lettres d'Alger, que dirige un homme d'un grand esprit et d'un grand cœur, un foyer de pensée française, un centre très actif d'études arabes et de recherches de toute nature intéressant notre vaste domaine de l'Afrique du Nord. C'est ici que viennent s'amasser, s'ordonner et s'épurer les trésors d'observations que nos officiers, nos explorateurs, nos missionnaires scientifiques ont réunis et recueillent encore de tous côtés depuis la Méditerranée jusqu'au Sénégal et au Tchad.

Cependant, ces trésors appartiennent à tous ; la science ne connaît pas les frontières. Vous tous, par des travaux dont s'enorgueillit l'humanité, vous nous avez rendu avec usure ce que vous nous devez ; vous avez répandu à travers le monde, dans de lumineux ouvrages, les résultats de nos investigations.

Vos travaux, messieurs, ne sont pas seulement le plaisir supérieur de quelques intelligences d'élite, ils ont aussi leur très haute et très proche utilité. Les études les plus désintéressées ont parfois de singulières applications pratiques. L'archéologie romaine a, dans certains cas, guidé l'agriculture en Algérie. A plus forte raison, des recherches comme les vôtres, qui visent l'homme, l'homme d'hier et l'homme du présent, sont-elles pleines de leçons pour le politique, pour l'administrateur, pour le colon même. La science orientaliste, en nous éclairant

sur les mœurs, les traditions, les lois et la filiation des peuples musulmans, nous est d'un précieux concours pour l'examen des problèmes délicats que les différences de race et de religion soulèvent.

Ce voyage sera certainement pour vous l'occasion de remarques nouvelles, de rapprochements curieux et utiles entre les hommes de ce pays et ceux du passé et ceux des contrées qui sont comparables à la nôtre.

Appelé à jouer ici le rôle difficile d'arbitre et de modérateur dans le conflit des intérêts et la manifestation des initiatives et des énergies, je serai heureux de puiser dans vos observations une nouvelle force et une nouvelle autorité pour mener à bien l'œuvre de civilisation et de progrès qui doit profiter à tout le monde. C'est grâce à vous, c'est avec vous que je puis essayer de dégager la formule de conciliation qui doit animer et diriger le gouvernement de ce pays. Une improvisation hâtive a été généralement la source des fautes et des difficultés administratives en Algérie. Les études comparées et les recherches patientes permettent seules de distinguer et de fondre les intérêts, et de tendre à l'harmonie des âmes en conciliant la pensée de l'Europe avec les sentiments et les habitudes des populations africaines.

Voilà pourquoi j'avais le devoir de me rendre au milieu de vous, de vous saluer et de vous remercier comme des collaborateurs éminents entre tous.

L'Algérie espère vous intéresser et vous séduire; elle a les défauts, mais aussi toutes les qualités brillantes de la jeunesse. Elle mérite, en même temps que votre indulgence, votre sympathie pour l'héroïsme de ses soldats, le prodigieux labeur de ses colons, son persévérant et généreux effort en vue de rapprocher, dans une même pensée de travail et d'amour, les éléments si variés de sa population.

Messieurs, je souhaite ardemment que votre court séjour parmi nous conquière à l'Algérie de nouveaux amis et que vous nous reveniez souvent pour méditer, nous apporter vos encouragements et vos conseils, et contribuer au mouvement intellectuel qui se dessine chaque jour davantage, de ce côté de la Méditerranée, et dont l'Europe entière doit se réjouir, car il est l'expression la plus haute et la plus noble de son idéal et de son génie!

A maintes reprises, le discours de M. Jonnart est interrompu par les applaudissements répétés de tous les congressistes.

La parole est ensuite donnée, suivant l'ordre du jour, à M. René Basset, directeur de l'École des Lettres d'Alger, que, sur la proposition de M. de Goeje, le Congrès a nommé, par acclamations, président du Congrès.

M. Basset remercie de l'honneur qui lui est fait et promet qu'il s'emploiera de toutes ses forces à faciliter la tâche des congressistes.

Je suis vivement ému, dit-il, du grand honneur que vous venez de me faire en me décernant la présidence du XIV^e Congrès des Orientalistes. Mais je craindrais d'être accusé de présomption si j'attribuais à mon seul mérite cette désignation si flatteuse. Je ne doute pas qu'en choisissant le directeur de l'École des Lettres pour présider vos travaux, vous n'ayiez voulu reconnaître les efforts de cette École pour arriver à créer sur la terre d'Afrique un centre d'études scientifiques.

Tout à l'heure, M. le gouverneur général vient de rappeler, mieux que je n'aurais pu le faire et avec une autorité qu'on ne saurait taxer de partialité, ces efforts et les résultats qui les ont couronnés.

Le champ de nos recherches est vaste, et les travailleurs peu nombreux quoiqu'ils s'accroissent chaque jour. Leur zèle s'attache à toutes les branches de la science et ne se confine pas exclusivement dans le domaine de l'Afrique mineure, domaine si éminemment français. C'est pourquoi Alger méritait d'être le siège d'un congrès international des Orientalistes, au même titre que les villes qui l'ont précédé. C'est ce que vous avez compris à Hambourg et c'est ce qui a déterminé votre décision.

Aussi, au nom de l'École des Lettres, qui représente ici la science française; au nom de tous ceux qui, en Algérie, se sont associés à elle, je vous remercie encore une fois de l'honneur que vous leur faites en ma personne et dont nous espérons, mes collaborateurs et moi, nous montrer dignes.

M. Basset propose ensuite de constituer le bureau du congrès des membres du bureau de la commission d'or-

ganisation, qui se sont consacrés à l'organisation du congrès avec le plus grand dévouement. Le bureau se trouve ainsi composé :

Vice-présidents : MM. Mesplé, professeur à l'École des Lettres ; Luciani, conseiller de gouvernement ; Bou Kandoura, mufti hanéfite d'Alger.

Secrétaire général : M. Edmond Doutté, professeur à l'École des Lettres.

Secrétaires-adjoints : MM. Yver, professeur à l'École des Lettres ; Chambige, chef de cabinet de M. le secrétaire général du gouvernement ; Marçais, directeur de la médersa d'Alger ; Cherchali, attaché à la direction des Affaires indigènes ; Gaudefroy-Demombynes, secrétaire de l'École des Langues orientales vivantes ; de Calassanti-Motyliniski, directeur de la Médersa de Constantine ; Bel, directeur de la Médersa de Tlemcen.

Trésorier : M. David, conseiller de gouvernement, chef du secrétariat particulier de M. le gouverneur général ; trésorier-adjoint, M. Ettori, directeur du matériel.

De tous les pays, sont arrivés des télégrammes saluant l'ouverture des travaux du Congrès des Orientalistes et on décide que des télégrammes de respect et de remerciements seront adressés de la part du Congrès au Président de la République, à S. M. Oscar II, roi de Suède, à l'archiduc Rainer d'Autriche ¹.

Tour à tour, les délégués étrangers prennent la parole, soit au nom des gouvernements qu'ils représentent, soit au nom des Sociétés savantes qui les ont investis de mandats.

Ils disent tous la joie qu'ils éprouvent à se trouver réunis dans notre colonie, terre française, berceau, en quelque sorte, de la science des Orientalistes, et ils remercient la France, généreuse et belle, de sa cordiale hospitalité. C'est en des termes inspirés de cette même pensée de confraternité qu'ont pris successivement la parole :

1. Voir à la suite.

MM. Barbier de Meynard, de Tischendorf (gouvernement impérial allemand); Cumont (gouvernement royal de Belgique); D. H. Müller (gouvernement impérial autrichien); Tang Tsai Fou (gouvernement impérial chinois); Budde (État prussien); Cheikh Sultan Mohammed (gouvernement égyptien); de Goeje (Hollande); comte Pullé (Italie); Pelliot (gouvernement de l'Indo-Chine française); Mirza Abdul Hussein Khan (gouvernement impérial persan); docteur Flensburg (gouvernement royal suédois); Huart (délégué du ministère des Affaires étrangères français); docteur Buhl (Danemark), etc., délégués officiels des gouvernements; — MM. Cagnat (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres); Lyall (Asiatic Society of Bengale); de Gregorio (Academia peloritana, Messine); Berthollet (Université de Bâle); comte Pullé (Université de Bologne); abbé Nau (Institut catholique de Paris); Bou Kandoura, mufti hanéfite d'Alger, dont le discours est ensuite traduit et résumé par M. Mirante, officier interprète.

Le discours de ce dernier est salué par un morceau de musique du 1^{er} zouaves. Les délégués semblent prendre un plaisir très vif à entendre la reconstitution faite par MM. Rouanet et Yafil des airs les plus connus du monde musulman.

Un certain nombre de congressistes font hommage au congrès d'ouvrages spéciaux dont l'étude sera poursuivie dans les différentes sections, et à 11 h. 1/2 M. le gouverneur général lève la séance.

COMPTE RENDU DES SÉANCES

Mercredi 19 avril

SECTION I. — **L'Inde.**

M. E. Sénart ouvre la séance à 3 heures, Sir Raymond West est élu président. MM. de La Vallée Poussin et Schermann, secrétaires.

La Section entend une communication de M. Kirste « Notes de paléographie indienne ».

(1) Dans les mss. jaïnas la nasale gutturale ne se distingue pas de la moyenne cérébrale ; plus tard les deux lettres furent différenciées par l'addition d'un point pour marquer la nasale.

(2) La forme ordinaire de *ch* représente l'ancien *cch* (remarques de MM. Sénart et Bendall).

La section élit M. Pischel comme président pour les séances du 20.

Samedi, à 9 1/2, la section se réunira dans la salle n° 2 (Extrême-Orient et Orient) pour entendre la communication du comte Pullé sur la géographie de l'Inde.

SECTION II. — **Langues sémitiques.**

M. Driver est nommé président ; MM. Haupt et Merx sont nommés vice-présidents ; MM. Kügener et Burkitt, secrétaires étrangers ; MM. Isidore Lévy, Nau et Thureau-Dangin, secrétaires français.

M. le professeur D. H. Müller se propose de montrer qu'il existe une alternance régulière entre le son *h* et le *s*

des langues sémitiques du Sud et le *ś* des langues du Nord. Il s'appuie non seulement sur l'alternance bien connue du *h* et *s* (*ś*) dans les préfixes et pronoms, mais sur de nombreux exemples tirés du *Sogotri*, du *Mehri* et de l'Arabe.

M. Hommel présente quelques observations. Il note que le phénomène phonétique signalé par M. D. H. Müller a des parallèles dans diverses langues, notamment dans l'indo-européen (sanskrit, *sama* et grec *âma*). Il fait remarquer que c'est la siffiante qui doit dans tous les cas être la primitive. Il a d'ailleurs noté le fait dans son *Grundriss der Geogr. u. Gesch. des alten Orients*.

M. le professeur Deutsch traite de la légende talmudique d'Élisée ben Abuyah. On évitait de prononcer le nom de ce personnage et on l'appelait *Acher*, c'est-à-dire « l'autre ». M. Deutsch estime que cet *Acher* dissimule Jésus et que les mots Élisée fils d'Abuyah doivent s'interpréter : « Jésus le dieu fils de Dieu le père ».

M. Calléja fait une communication sur l'alphabet punique.

SECTION III. — Langues musulmanes.

M. de Goeje est élu président. MM. Montet et Browne assesseurs :

M. Barbier de Meynard présente au Congrès la publication de M. A. Christian : *La colonisation par le livre* et les premières pages spécimen d'un Coran, imprimé avec une encre absolument pure au point de vue de la loi musulmane.

M. Brown présente 27 volumes de l'imprimerie de l'Université de Cambridge, au nom des syndics de cette imprimerie : 4 volumes d'*Horæ semiticæ* et 5 de *Studia Sinaitica*, hommage de M^{mes} Lewis et Gibson ; 4 volumes de l'*History of ottoman Poetry*, de Gibb ; 2 volumes édités avec les ressources du *Gibb Trust* ; 3 volumes, en son nom personnel, de ses *Persian Series*.

M. Montet fait une communication sur les Zkâra maro-

cains ; MM. Mohammed ben Abderrahman, Von Oppenheim et Marçais présentent des observations.

Cheikh Mohammed Asal lit une communication sur les sujets suivants : « La langue arabe peut et doit puiser dans son propre fonds pour exprimer les idées modernes » ; « Moyen de ramener à l'unité les dialectes arabes ».

M. Hasan Husni Abdeulwahhâb présente une observation.

M. Asin lit la préface et la conclusion de son étude sur « La Psicologia segun Mohidin Aben-el-Arabi ».

SECTION IV. — Égypte, Langues africaines, Madagascâr.

La séance est ouverte à 3 heures.

M. Lefébure, président de la section, adresse la bienvenue aux congressistes qui ont bien voulu répondre à l'appel des organisateurs. Puis il propose à l'assistance d'acclamer comme président de la séance M. le professeur D^r Wiedemann, professeur à l'Université de Bonn et comme assesseurs : MM. Virey et Duchêne. M. Héricy remplit les fonctions de secrétaire.

M. Wiedemann, en prenant la présidence, remercie M. Lefébure de ses aimables paroles ; puis on fixe l'ordre du jour de la séance ainsi qu'il suit :

En l'absence des auteurs des trois premiers mémoires, il en est donné connaissance à l'assistance d'une manière succincte :

1^o M. Conti-Rossini : « Racconti e Canti Bileni ».

2^o M. le baron Carra de Vaux : Étymologie du mot « pyramide ».

3^o M. Gabriel Ferrand : « Prières et invocation magiques en malgache sud-oriental ».

4^o M. Virey lit sa communication sur d'anciennes peintures égyptiennes que l'on peut comparer à des scènes décrites par Aristophane dans sa Comédie des Oiseaux.

5° M. de Gregorio lit son travail sur « L'Étymologie des préfixes dérivatifs des langues bantoues en prenant pour base le Chinyanja ».

6° M. Mahler développe sa communication sur « Die Sothis und Monddaten der alten Aegypter ».

SECTION V. — Extrême-Orient.

La section s'est réunie à 3 heures, sous la présidence de M. Henri Cordier, président de la section d'organisation, et a constitué son bureau de la manière suivante :

Président : M. le Dr Prof. J. J. M. de Groot, de Leyde.

Vice-Présidents : M. le Dr F. W. K. Müller de Berlin et M. le prof. Ed. Chavannes, de Paris.

Secrétaires : MM. le Dr Murakawa (Japon) et Paul Pelliot (Indo-Chine française).

Étaient présents : MM. le Dr F. W. K. Müller, Ed. Chavannes, comte Pullé, Dr Murakawa, Paul Pelliot, T'ang Tsai-fou, Martin-Fortris, Jean Dupuis.

M. Martin-Fortris présente un vœu concernant la transcription du chinois. La discussion de ce vœu est remise à une séance ultérieure.

M. H. Cordier présente au nom de l'auteur, M. G. Soulié, un mémoire manuscrit sur « les Mongols ; leur organisation administrative d'après des documents chinois » et un exemplaire des « Éléments de grammaire mongole » (dialecte des Ordos).

Les éditeurs du T'oung-pao font déposer sur le bureau de la section deux exemplaires du vol. V de la II^e série de ce périodique.

SECTION VI. — Grèce et Orient.

M. Krumbacher est élu président ; MM. Krestchmer, Vasiliev et Cumont assesseurs.

M. Wessely fait une communication sur les transcrip-

tions arabes des mots grecs, dans un très ancien manuscrit de Dioscoride, conservé à la bibliothèque impériale de Vienne.

SECTION VII. — **Archéologie africaine et art musulman.**

La séance est ouverte à 3 h. 1/2, sous la présidence de M. Van Berchem.

Communication de M. le C^t Godchot sur « La colonisation romaine en Afrique par les militaires ».

De M. Probst-Biraben sur « La philosophie de l'arabesque ».

Jeudi 20 avril

SECTION I. — **L'Inde.**

Séance du jeudi matin 20 avril.

M. Pischel préside. Vingt-cinq membres sont présents.

M. Knauer lit une communication sur « der Ursprung des Varuna ». Le dieu, d'après lui, est une personnification du ciel nocturne (Nachthimmel) opposé à Dyaus (Taghimmel).

M. Bartholomæ présente sa nouvelle traduction allemande des Gâthâs de Zarathustra.

M. Bloomfield présente la première partie d'une très riche et remarquable concordance védique; il examine ensuite plusieurs problèmes de lexicographie védique.

M. Thomas résume deux mémoires de K. B. Pathak :

(1) On Mallishena-Mahâpurâna.

(2) On the poet Kaviṛāja.

M. le comte Pullé présente la série de ses *Studi di filo-*

logia Indo-Iranica ; le dernier volume du *Giornale della Società asiatica italiana* et un travail de M. de Gubernatis sur Çakuntala.

M. Kuhn propose la fondation d'un comité international pour assister M. le Dr Scherman dans son œuvre bibliographique. Cette proposition acclamée par la section sera renouvelée devant le Congrès réuni en séance plénière.

Séance de l'après-midi.

M. Kielhorn offre à la section deux tables qui présentent un schéma de l'histoire de l'épigraphie indienne. Observations et renseignements de M. Sénart.

M. Windisch lit un mémoire intitulé : « Sprachlicher Character des Pāli » qui, d'après lui, représente l'ancienne Māgadhi. Observations de MM. Lefman et Sénart.

M. Bendall offre à la section les premières pages d'un sommaire de la Bodhisattvathūmi, en cours de publication dans le *Muséon*.

M. Pischel parle d'inscriptions prâcrites mähârâstri, récemment découvertes à Dhârâ, dont il montre les facsimile (deux Kûrmajâtakas).

La section élit comme président M. le comte Pullé. Elle se réunira samedi matin aux sections de l'Extrême-Orient et Orient-Grèce, et samedi après-midi elle entendra MM. Fleet, Sénart, de La Vallée Poussin, Christensen et Macauliffe.

SECTION II. — Langues sémitiques.

M. Driver, préside. Trente membres sont présents.

M. F. Calléja termine sa communication de la veille par des considérations sur la parenté du maltais avec le phénicien.

M. le prof. Hommel lit un mémoire intitulé : « Das Hochzeitsfest des Sonnengottes bei den Babyloniern und das Makhtan des Königs bei den Südarabern ». Il y étudie

les processions nuptiales qui conduisent chaque année le dieu (solaire) de divers sanctuaires babyloniens au temple d'une déesse voisine ; à Arbèle, on trouve mentionnée la maison nuptiale (*bît Khamrî*) de Nergal et d'Istar. Par là peut s'expliquer le *Makhtan Malikân* de l'épigraphie yéménite.

Des observations sont présentées par MM. D. H. Müller, Kautzsch et Glaser.

M. le Prof. de Bulmerincq étudie le texte sur Edom (*Malachie*, I, 1-5). Il y voit une annonce du proche anéantissement d'Édom ; c'est là pour le prophète un moyen de rassurer Israël sur l'amour de Jahvé ; l'ère messianique doit suivre immédiatement la catastrophe.

Des observations sont échangées à ce sujet par MM. Cornill, Kautzsch, Vollers, Nowack, Budde, Haupt, Hommel.

APPENDICE AU PROCÈS-VERBAL DE LA SECTION II

Résumé de la communication de M. Calléja sur l'écriture phénicienne.

L'alphabet phénicien fut inventé par les Assyriens, fatigués de la complexité des caractères cunéiformes. A l'origine, cet alphabet avait une valeur idéographique : plus tard il devint phonétique et disparut après la chute de Carthage. Une nouvelle écriture à ligatures fut inventée et devint l'écriture arabe que nous connaissons.

L'abbé Barthélemy a attribué par erreur le son *f* au caractère qui est en réalité un *dj*. De même, il faut rétablir le *f* à la place du *tsadé*.

En somme l'alphabet phénicien comprenait vingt-quatre signes dont trois idéographiques qu'on pouvait aussi écrire en toutes lettres.

Ces découvertes de M. Calléja modifient, suivant lui, la traduction jusqu'ici admise des inscriptions.

SECTION III. — **Langues musulmanes.**

Séance du jeudi 20 avril, à 9 h. 1/2 du matin.

Président : M. de Goeje. Assesseurs : MM. Browne et Montet.

Communications :

1. M. Cheikh Mohammed Sultan : « Les législations divines, quoique différentes les unes des autres, tendent toutes vers le même but. La cha'riya, ou droit musulman, est applicable à tous les temps. Obligation d'instruire la femme en droit musulman ».

2. M. Vollers : « La langue littéraire et la langue parlée dans l'ancienne Arabie ».

3. M. Massignon : « Sur la géographie du Maroc au xvi^e siècle ».

4. M. Mohammed ben Cheneb : « L'idjaza de Sidi Abdel Qader El-Fâsi ».

5. M. Clément Huart : « L'Afrique de la Géographie mozhafférienne ».

A 3 heures de l'après-midi.

1. M. Motylinski : « Chronique d'Ibn Seghir. Expéditions des Espagnols contre Djerba ».

2. M. Martino : « Mahomet en France au xvii^e et au xviii^e siècle ».

3. M. Louis Mercier : « L'arabe vulgaire du Sud Oranais ».

4. M. Codera : « Libros antiguos y modernos existentes en Maruecos (Livres anciens et modernes existant au Maroc). »

5. M. Hassan Husni Abdelwahhab : « Aperçu sur la domination musulmane en Sicile ».

6. M. Robert : « Contribution au folk-lore des Indigènes de l'Algérie ».

7. M. Ben Smaïa : « Les rapports de la religion et de la philosophie ».

SECTION IV. — Égypte, Langues africaines, Madagascar.

!Séance du jeudi 20 avril, à 9 h. 1/2 du matin.

Président : M. le D^r Schmidt (Valdemar) professeur à l'Université de Copenhague.

Assesseurs : M. le D^r Wessely (Karl), Professeur à l'Université de Vienne ; M. le D^r Dyroff (Karl), privat-docent à l'Université de Munich.

Communications de :

1^o M. Wiedemann : « Sur le culte des animaux en Égypte ».

2^o M. de Grégorio : « Détails historiques sur la pierre de Palerme ».

3^o M. Wessely : « Une observation méthodique pour l'étude de la topographie égyptienne à l'époque grecque ».

4^o M. Schmidt cède la présidence à M. Wiedemann, puis expose son travail sur les cercueils et sarcophages égyptiens.

SECTION V. — Extrême-Orient.

Séance du jeudi 20 avril.

La section s'est réunie à 2 heures sous la présidence de M. Chavannes.

Étaient présents : MM. D^r F. W. K. Müller, Cordier, Martin-Fortris, T'ang Tsai-fou, de Stoppelaer, D^r Murakawa Jean Dupuis, Wirth, Pelliot.

Un vœu de M. Martin-Fortris concernant la transcription du chinois est rejeté par 7 voix contre 0 et une abstention.

M. Cordier présente au Congrès des spécimens de trois

ouvrages imprimés xylographiquement par les missionnaires du Kouei-Tcheou dans la 2^e moitié du xix^e siècle.

M. T'ang Tsai-Fou lit la traduction du récit composé vers 1667 par le Chinois Tch'en Ting à la suite de son mariage avec une femme *miao* du Na-Keng-Chan, dans la région de Mong-Tsen; il s'agit en réalité, d'aborigènes thaï.

M. Pelliot communique un mémoire du lieutenant Pierlot sur les Meo du Tranninh au Laos et un travail de M. Macey, commissaire du Gouvernement au Laos, sur huit groupes de populations aborigènes des provinces de Caminon et des Hua-Phan-Ha Tang-Hoc.

M. Chavannes fait part à la section des principaux résultats auxquels l'a conduit depuis deux ans l'étude des anciens contes hindous conservés tant dans les recueil, d'avadânas que dans la section vinâya du Tripitaka chinoiss

M. Pelliot indique quelles ont été les principales œuvres publiées en chinois par les musulmans et dont la première ne remonte pas au-delà de 1642.

La séance est levée à 5 heures.

SECTION VI. — Grèce et Orient.

Séance du jeudi 20 avril.

La séance est ouverte à 9 h. 1/2.

M. Kretschmer est élu président, M. Cumont secrétaire.

M. Cumont fait une communication sur la destruction de Nicopolis en 499 après J.-C., racontée dans la Chronique syriaque de Josué le Stylite. Il s'agit, non pas on comme l'a cru, de Nicopolis de Palestine (Emmaüs), mais de Nicopolis, métropole de la Petite Arménie.

M. Vassiliev donne des renseignements sur Agapius de Membidj, historien arabe chrétien du x^e siècle. L'ouvrage encore inédit d'Agapius est conservé en partie dans un

ms. de Florence, en partie dans des mss. du Sinaï, copiés par M. Vassiliev. Cet écrivain donne des renseignements particulièrement importants sur l'histoire des Byzantins du VI^e au VII^e siècle et notamment sur leurs relations avec les Perses.

M. Toutain fait connaître le résultat de ses recherches sur le culte des divinités égyptiennes à Délos. Une série d'inscriptions, qui remontent au II^e siècle avant notre ère, prouvent que les dieux d'Alexandrie étaient adorés à cette époque dans l'île sacrée d'Apollon, non seulement par les marchands étrangers, mais par les Grecs. Leurs prêtres sont des citoyens athéniens. M. Toutain insiste sur l'importance de cette diffusion de la religion égyptienne dans le monde hellénique avant l'époque romaine.

M. le secrétaire donne lecture d'un travail de M. Ouspenski sur « une paraphrase byzantine de la lettre d'Aristée à Philocrate relative à la traduction des Septante ». Cette paraphrase, contenue dans un ms. du sérail à Constantinople, a pour auteur Isaac Comnène, fils d'Alexis^{I^{er}}. Cet Isaac « Porphyrogénète » est l'auteur d'autres ouvrages attribués jusqu'ici, à tort, à l'empereur Isaac Comnène.

Séance de l'après-midi.

La séance est ouverte à 3 heures, sous la présidence de M. Vassiliev.

M. Kretschmer fait une communication sur la formation de la langue grecque vulgaire à l'époque hellénistique. Il apporte de nouveaux exemples à l'appui de sa théorie que cette langue n'est pas uniquement de l'attique altéré, mais a subi dans une forte mesure l'influence des autres dialectes.

M. l'abbé Nau lit quelques notes sur les Clémentines (Homélies, Reconnaissances, etc.). Il signale un certain nombre de faits nouveaux, fondés sur l'étude des manuscrits grecs de Paris, et propose quelques solutions nouvelles,

pour résoudre certaines difficultés qui subsistent encore.

M. Krumbacher fait une communication sur les éléments orientaux dans la civilisation byzantine en montrant surtout que la grande majorité des écrivains grecs durant les huit premiers siècles de notre ère, sont originaires d'Égypte, de Syrie et de l'Asie Mineure. Il donne quelques exemples des effets produits par l'influence orientale sur la culture byzantine.

SECTION VII. — Archéologie africaine et art musulman.

Séance du vendredi 21 avril à 9 heures du matin.

Président : M. Van Berchem.

Assesseurs : MM. Sarre et Lefébure.

Secrétaire : M. Gaudefroy-Demombynes.

1. M. Sarre : « Communication sur l'art musulman en Asie ».

2. M. R. Basset : « Le chameau chez les Berbères ».

3. M. Lefébure : « Le chameau en Égypte ».

4. M. Flamand : « Le chameau préhistorique en Afrique ».

5. M. Flamand : « Observations sur l'alphabet libyque ».

6. M. G. Marçais : « Notes d'architecture musulmane ».

La liste des communications étant épuisée, le président déclare clos les travaux de la section.

Samedi 22 avril

SECTION I. — L'Inde.

Séance du 22 avril (après-midi).

M. le comte Pullé préside. Vingt-deux membres sont présents.

M. Arakelian parle des Guèbres actuels en Perse (leur nombre, leurs coutumes, mariage, etc.).

M. Fleet identifie Çākala (Mahābhāvata et Kājatavan-gini), Sāgala (Milinda), Sa-kia-to (Hiuen-Tsang) avec Sialkot. Prennent part à la discussion : MM. Macauliffe, Kirste, Bloomfield, Kielhorn et Windisch.

A propos des représentations de Vajrapāni (Gāndhāva), jusqu'ici inexactement interprétées et dont il explique le vrai caractère, M. Senart fait ressortir l'antiquité du Mahāyānisme tantrique traduit, semble-t-il, dans les monuments figurés avant de l'être dans les textes. Il insiste sur la valeur du mot vajra. Prennent part à la discussion : MM. Windisch et F. W. Thomas, M. le comte Pullé associe le nom de M. Foucher à celui de M. Burgess.

M. de La Vallée Poussin expose deux interprétations historiques de la roue de la vie (*nīdānas*). Remarques de M. Deussen.

M. Deussen se demande si la parabole de l'aveugle conduit par l'aveugle n'a pas un fondement historique dans les habitudes des mendiants aveugles. Il apporte des exemples.

SECTION II. — Langues sémitiques.

Séance du matin.

M. Kügener fait connaître un traité météorologique et cosmographique syriaque attribué à Pseudo-Denys l'Aréopagite. Ce traité est conservé dans un manuscrit du British Museum (add. 7192). Il date de la fin du vi^e siècle de notre ère et reproduit des idées populaires à demi scientifiques, à demi mythologiques, qui avaient cours à cette époque en Syrie. Il est écrit dans une langue très pure et enrichit le *Thesaurus* syriaque de plusieurs mots nouveaux.

MM. Lévi, Merx et Nau présentent quelques observations.

M. Paul Haupt présente un travail sur la philosophie grecque dans l'ancien Testament.

Le livre de l'Ecclésiaste semble avoir été écrit par un célèbre médecin de Jérusalem, de secte sadducéenne, vers l'an 100 avant notre ère. Cet auteur a été influencé, sans aucun doute, par la philosophie grecque. Les parties authentiques du livre sadducéen original de l'Ecclésiaste reflètent l'épicurisme, tandis que la majeure partie des interpolations d'origine pharisienne destinées à le corriger, sont basées sur le stoïcisme.

Ont pris part à la discussion MM. D. H. Müller, Wesely, Bevan, Deutsch, Nowack, Cornill, Merx.

M. l'abbé Labourt fait connaître un ouvrage inédit de Babaïa le Grand, moine nestorien du VII^e siècle, sur l'*Incarnation*. Il en indique l'importance au point de vue théologique, linguistique et historique en ce qui concerne l'introduction du monachisme en Perse.

M. Grimme oppose aux essais faits pour localiser le pays ou la ville d'Arzawa une nouvelle théorie. Il identifie Arzawa, qu'il prononce Orau, aux noms Osroe(ne), Orroe(ne) Rosroi(ne), Orhai, Er-roha, qui tous sont employés pour la ville d'Édesse. Il appuie sa thèse en rappelant que la ville d'Evrogga (à l'embouchure du Balikh) portait autrefois le nom Araga (écrit par les Assyriens Araziqi), qu'il identifie à l'Araxes de Xenophon (*Anabase*, I, 4), auquel serait à attribuer la position d'Erraqqā, si on admet que le Thapsaque de Xenophon est Qala'at en-Nedjm, et non pas Biredjik.

M. Peiser lit une communication sur divers documents assyriens. Il vient d'en publier un dans son *Orientalistische Literaturzeitung* (n° d'avril), et il a copié les 17 autres au Musée de Berlin. Il y trouve des noms israélites et il identifie le dieu Au avec le Jau des Israélites.

M. Hommel fait quelques observations.

Séance du soir.

M. Wessely examine un papyrus de Vienne relatif à un impôt sur les Juifs de la ville d'Arsinoë (Medinet-el-Fayoum). C'est un impôt de l'an 72 de notre ère, en forme d'une espèce de capitation. Ce document de première importance nous fait connaître en particulier l'état civil de tous les habitants, la quotité et la répartition de l'impôt, la valeur de l'argent à cette époque, etc.

M. Nau lit une notice historique sur le Monastère de Qartamin, prise dans quelques manuscrits inédits et dans les historiens syriens déjà édités.

Il présente ensuite à la section les six premiers fascicules de la *Patrologia Orientalis*, collection internationale fondée en 1897, par M^{sr} Graffin.

MM. Merx et Haupt ajoutent quelques observations.

M. Haupt présente une communication sur le nom des *Sadducéens*. Ce mot peut être identifié avec *Çaddiqim* « justes », et cette dénomination serait alors un euphémisme pour « injustes ». Les Pharisiens étaient les justes (c'est-à-dire les orthodoxes) : les Sadducéens étaient les injustes (c'est-à-dire les libres penseurs).

Ont pris part à la discussion : MM. D. H. Müller, Vollers, Hommel, Bevan, Budde, Merx, Adler.

M. D. H. Müller montre que le prophète Ezéchiel (XXII, 24-31) emprunte un passage au prophète Zephania (III, 1-8) et le commente.

SECTION III. — Langues musulmanes.*Séance du matin.*

Devant les sections réunies de l'Inde et de l'Extrême-Orient, de la Grèce, de l'Orient et des Langues musulmanes, M. le comte Pullé fait une remarquable conférence sur la géographie ancienne de l'Indo-Chine. Il décrit, sui-

vant le mandat qui lui avait été confié par le Congrès d'Hanoï, une magnifique collection des cartes relatives à l'histoire de la géographie de l'Indo-Chine.

Dans la salle des cours publics, où se tient l'assemblée, se trouve une nombreuse assistance. Les parois sont tapissées d'une collection de plus de deux cents cartes, reproduisant en couleur et en miniature les différentes transformations de la presqu'île indo-chinoise à travers les siècles, et des extraits de littérature indienne, bouddhiste, chinoise, thibétaine, grecque, romaine, byzantine, des Pères de l'Église et du Moyen-Age, jusqu'aux conquêtes modernes.

Cette collection, qui représente plusieurs années de travail, est d'une valeur matérielle considérable. Aussi provoque-t-elle l'admiration des personnes compétentes en la matière.

On remarque surtout deux grandes reproductions de monuments, desquels on peut dire qu'ils commencent la cartographie moderne de l'Extrême-Orient.

Ces reproductions photographiques, exécutées avec beaucoup de soin par l'établissement Orlandini, de Modène, sont de grandeur naturelle. Elles mesurent : l'une 1^m,15, l'autre 2^m,50.

Le Ministre actuel de l'Instruction publique italien a envoyé ces deux photographies comme sa contribution à l'œuvre des orientalistes et en hommage au Congrès d'Alger.

M. Pullé fait l'éloge de la coopération des savants français, Sylvain Lévi, Chavannes, Pelliot et Henri Cordier, le célèbre historien des voyages accomplis en Extrême-Orient par les italiens Odorico di Pordenone et Marco Polo.

Il démontre ensuite l'importance de la nouvelle mappemonde catalane au point de vue de l'histoire de la cartographie de l'Afrique et des découvertes des routes maritimes vers l'Orient.

La communication de M. Pullé, qui compte parmi les

plus importantes du Congrès, et le don du Ministre de l'Instruction publique italien, sont salués par de chaleureux applaudissements.

La communication de M. Pullé terminée, M. Nallino lit un travail de M. Guidi sur le Nasib dans les poésies arabes.

M. Cheikh Farid Bey offre un livre sur les Fatimites.

M. Cheikh Chaouich revient sur les arguments développés par M. Vollers au cours de sa communication intitulée : « La langue littéraire et la langue parlée dans l'ancienne Arabie ».

M. Ben Hadj Mokhtar ben Tahar lit un travail sur l'enseignement dans les Zaouïas ¹.

M. Farid Bey, congressiste égyptien, prétend que cet enseignement est parfait en Égypte et qu'on devrait suivre le système, qui y est appliqué.

Séance de l'après-midi.

1. M. Mohammed ben Braham présente un ouvrage sur la métrique arabe et a fait une communication sur le même sujet.
2. M. Féliu lit un mémoire « sur la législation des eaux dans la Chebka du M'zab ».
3. M^{me} de Lebedew : « Notice au sujet du manuscrit arabe de l'histoire de la conversion de la Géorgie ».
4. M. Desparmet : « La poésie populaire à Blidah ».
5. M. Brudo : « Réponses aux critiques de la communication de M. Robert ».
- Réponse à M. Ben Hadj Saïd Mokhtar.
- Mémoire sur l'œuvre de l'alliance française à Bône.
6. M. Abou Bekr Choaïb, de Tlemcen, lit une « qaçida » de son père, en l'honneur de M. le Gouverneur général et des Congressistes.
7. Il fait ensuite une communication sur la classification des sciences arabes.

1. Ce travail ayant été publié dans la *Dépêche Algérienne* du 26 avril, il n'y a pas lieu de le reproduire dans les *Actes du Congrès*.

**SECTION IV. — Égypte, Langues africaines,
Madagascar.**

Séance du matin.

La séance est ouverte à 9 h. 1/2.

Président : M. le D^r Mahler, Professeur au Musée national hongrois, Budapest.

Assesseurs : M. le D^r Hommel, Professeur à l'Université de Munich. M. le D^r Dyroff (Karl), privat-docent à l'Université de Munich.

Communications de :

1. M. Dyroff : « Questions grammaticales ».
M. Hommel ajoute quelques observations.
2. M. Schmidt : « Sur les objets trouvés hors de l'Égypte ».
M. Mahler remercie M. Schmidt, et M. Wiedemann s'associe à ces remerciements.
3. En l'absence de M. Lefébure, retenu au Congrès des Sociétés savantes, son mémoire sur « La plus ancienne observation sothiaque » est lu par M. Héricy.
M. Mahler ajoute quelques observations.
4. M. Destaing expose son mémoire sur « Le Dialecte des Beni-Sous ».
5. M. Gaudefroy-Demombynes présente une note sur les « Langues du Chari ».

Vu l'heure avancée, on se borne à déposer les manuscrits des communications suivantes :

M. Lefébure : « Le nom d'Héroopolis ».

M. Consolo : « Étude d'analogie graphique des hiéroglyphes avec l'écriture musicale moderne. »

La séance est levée à 11 h. 1/2.

Séance de l'après-midi.

La séance est ouverte à 3 heures.

Président : M. le marquis Giacomo de Gregorio, professeur à l'Université de Palerme.

Assesseurs : M. F. W. Green, de Thornfield (Grande-Bretagne); M. de Calassanti-Motyliniski, directeur de la Médersa de Constantine.

Communications de :

1. M. de Calassanti-Motyliniski : « Sur un manuscrit arabo-berbère de Zouagha », découvert par M. Rebillet.

2. M. Duchêne : « Sur le problème de l'origine des Peuls, ramené à une question de linguistique. »

3. M. G. Mercier : « Sur les noms des plantes en chaouïa de l'Aouras. »

Aucune autre communication n'étant présentée, la séance est levée à 4 heures, et le président déclare la session close.

ANNEXE A LA SÉANCE DU MATIN.

Résumé de la communication : *L'origine de l'écriture musicale moderne*, par Frédéric CONSOLO « Jehiel Nahmany Sefarti. »

« La notation musicale, personne ne l'ignore, s'est peu à peu transformée.

« Au VII^e siècle, l'Église catholique romaine adopta la notation neumatique, c'est-à-dire un groupe de notes qui indiquaient, selon leur disposition, les intervalles ascendants ou descendants.

« Au IX^e siècle, cette notation varia d'une façon sensible : la lecture en fut facilitée par l'introduction des lignes jaunes et rouges, la ligne jaune pour indiquer la clef de *do*, la ligne rouge pour indiquer la clef de *fa*. A part cela, la notation neumatique avait été conservée.

« Au XII^e siècle, cette notation fut remplacée par le système de Guy d'Arezzo. Au lieu de deux lignes on en traça trois, et, peu à près, on en ajouta une quatrième. [Voir : Dom Pothier, *Phases diverses des neumes dans les mélodies grégoriennes*, p. 54-55].

« C'est au XIV^e siècle, sauf erreur, que fut ajoutée la cinquième ligne à la portée...

« L'écriture musicale s'est transformée et est devenue

ce qu'elle est aujourd'hui, grâce à l'invention des *instruments à cordes*, et au développement que prit la musique à la suite de leur introduction dans les orchestres. L'écriture du *xiv^e* siècle ne dépasse pas, en effet, l'octave, c'est-à-dire le diapason : il en est de même de la mélodie de cette époque. Il fallut, de toute nécessité, accroître graduellement l'extension de l'échelle des sons, au dessus et en dessous des lignes de la portée. Or, le dessin de cette écriture, telle que nous l'employons aujourd'hui, où le prit-on ?

« Selon moi, on l'emprunta aux hiéroglyphes égyptiens... Ce que j'ai constaté, c'est que dans les lettres alphabétiques *hiératiques*, il y a des signes d'écriture qui correspondent aux signes musicaux modernes, soit à la brève (qui vaut deux rondes), à la ronde, à la blanche, à la noire, à la croche, à la double croche. Il y a encore des triolets de diverses espèces d'écriture. J'y ai également retrouvé les quatre lignes qui, selon moi, ont peut-être donné l'idée de l'échelle musicale ; et, enfin, des formes de notes de diverses valeurs, coupées de petites lignes...

« J'ai donc de bons motifs pour croire que notre notation moderne puisse dériver des hiéroglyphes égyptiens.

« ... Je me suis alors adressé à une personne compétente, le savant musicien Adolphe Baci, professeur à l'Académie royale de musique, à Florence. Après être allé examiner les monuments égyptiens qui existent dans cette ville, il s'est trouvé entièrement d'accord avec moi. Lui aussi croit que notre écriture musicale moderne peut dériver des lettres hiératiques égyptiennes.

« Et quand bien même, chez les Égyptiens — comme l'affirment les égyptologues — ces lettres alphabétiques n'auraient jamais représenté des signes musicaux, il est indéniable que ces mêmes lettres ont servi de modèle d'écriture, ou de type conventionnel, à la notation musicale introduite à partir du *xiv^e* siècle, c'est-à-dire à la notation moderne. »

SECTION V. — **Extrême-Orient.***Séance du matin.*

La séance est ouverte à 9 heures, sous la présidence du professeur J.-M. De Groot.

Étaient présents : MM. Chavannes, Cordier, D^r Murakawa, T'ang Tsai Fou, Pelliot, Jean Dupuis, Martin-Fortris, Henri Chevalier.

Le D^r Murakawa fait une intéressante communication sur l'expédition de Khoubilaï-Qaân au Japon, au XIII^e siècle ; il cite entre autres, d'après la copie conservée dans un temple de Nara, la lettre envoyée en 1266, par Khoubilaï-Qaân à l'empereur japonais.

Martin Fortris. — Rapport du secrétaire de la commission internationale de transcription des sons chinois ¹.

La section se réunit ensuite à celle des langues musulmanes et de l'Inde pour entendre l'importante communication de M. le comte Pullé sur la cartographie ancienne de l'Extrême-Orient.

C'est également devant les sections de l'Inde et de l'Extrême-Orient que le D^r W. F. K. Müller parle des manuscrits trouvés à Tourfan par l'expédition Grunwedel.

M. Henri Chevalier fait une communication sur un manuscrit coréen de la Bibliothèque Nationale de Paris décrivant l'érection du tombeau du roi coréen Hien-Tsong, en 1849.

La séance est levée à midi.

1. Ce rapport ayant paru dans la *Dépêche algérienne* du 27 avril, il n'y a pas lieu de le publier dans les Actes du Congrès.

Mardi 25 avril**SECTION I. — L'Inde.**

Séance du mardi 25 avril (matin).

M. Bloomfield préside. Vingt-sept membres assistent à la réunion.

M. Macauliffe lit un travail sur la religion des Sikhs (remarques sur l'esprit de tolérance du mouvement sikh à l'origine).

Sir Charles Lyall offre à la section les nombreux volumes déjà publiés du *Linguistic Survey*. M. Sénart rend hommage au zèle de M. Grierson et de ses collaborateurs, notamment de M. Konow.

M. F. W. Thomas présente un mémoire sommaire de M. Rapson, empêché d'assister au Congrès : ce mémoire expose, avec fac-simile, transcriptions et traductions à l'appui, les premiers résultats de l'enquête entreprise par M. Rapson et plusieurs autres savants sur les documents Kharosthi de l'expédition Stein. M. Sénart, qui s'est occupé avec M. A. Boyer de ces intéressantes reliques, explique leur importance, les difficultés du travail, le mérite extrême de M. Rapson. M. Bendall souhaite, et ce vœu soulève l'assentiment unanime, que M. Rapson soit mis à même de poursuivre sans aucune entrave la mission dont il est chargé.

M. Bendall résume un mémoire de M^{me} de Martinengo-Cesaresco : « The Jaina precept of non-killing. »

M. F. W. Thomas lit une note de M. Rhys Davids sur les travaux préliminaires du dictionnaire pâli et dit un mot de la question financière. M. Schermann rend un hommage ému à la mémoire de M. E. Hardy.

M. Mirza Abdul Hussein Khan lit un travail sur divers points importants de la civilisation iranienne.

Remarques de MM. Bloomfield et Deussen.

M. Bloomfield présente un travail de M. Louis Gray, « the Jews in Balhari Litterature. »

M. Arthur Christensen, discutant les idées de Justi, recherche de la patrie de l'Avesta.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

The New Pali Dictionary.

The *Pali Text Society* had made application for the funds necessary to carry out this undertaking to an Institution, which it was expected, would defray the cost. After a year's delay, the Institution in question declined the opportunity, and the Pali Text Society has since then been endeavouring to obtain the necessary funds elsewhere. It has very good hopes of being able to do so, but the process is slow. It deems it however desirable to inform the Congress that the project, so heartily supported by the Congress at Hamburg, is only in abeyance, and that the Pali Text Society hope, before the next Congress, to have brought it so far that a successful conclusion will be assured.

T. W. RHYS DAVIDS.

SECTION II. — Langues sémitiques.

Présidence de M. Driver.

Le professeur Kautzsch communique une lettre du docteur Littmann annonçant la découverte, dans la région de Bosra, d'environ 2.000 inscriptions safaitiques, nabatéennes, grecques et romaines, la plupart (15 à 1.600) nouvelles, quelques-unes d'un haut intérêt pour l'histoire politique ou religieuse.

Il annonce ensuite une concordance du Targum d'Onkelos, travail en préparation du pasteur Brederet.

MM. Landauer, Müller et Merx insistent sur l'utilité d'un pareil travail.

M. Philippe Berger donne un aperçu des découvertes faites dans ces dernières années sur le sol de la Tunisie, par le P. Delattre et par M. Gauckler.

Il rend hommage aux services éminents rendus par ces deux hommes, à des points de vue différents et dans des domaines différents, pour la reconstitution de l'ancienne Carthage. La découverte récente du Théâtre et de l'Odéon par M. Gauckler est la preuve la plus éclatante de l'excellence de la méthode suivie par le savant directeur des Antiquités.

M. Berger annonce la prochaine publication de l'inscription bilingue, libyque et néo-punique, trouvée par M. Gauckler à Dougga, que l'avancement des travaux de la section sémitique ne lui permet pas d'analyser en séance, mais qui paraîtra dans les Actes du Congrès. Il termine sa communication en expliquant une belle inscription punique découverte par le P. Delattre, le 7 avril 1905, dans la partie de la nécropole, qu'on pourrait appeler le cimetière des prêtres : C'est l'épithaphe d'une prêtresse nommée Saphonbaal, dont le mari et le beau-père portent le double titre de suffète et de grand-prêtre. On a là un nouvel exemple d'une prêtresse mariée, et mariée avec un prêtre : on se trouve en outre en présence d'une famille où les fonctions civiles et religieuses de suffète et de grand-prêtre étaient réunies et héréditaires.

La fin de l'inscription est obscure et donne lieu à une échange de vues entre MM. Berger, Kautzsch, Budde, Müller, Euting, Nowack et Isidore Lévi.

Le professeur Haupt fait une communication sur la métrique hébraïque : Toutes les poésies hébraïques se composent de couples d'hémistiches avec 3+3, 2+2 ou 3+2 élévations de voix. Ces couples d'hémistiches se distribuent le plus souvent en strophes de deux, trois, quatre

lignes ou davantage. Des poésies un peu longues se divisent assez fréquemment en morceaux, qui tous comprennent le même nombre de strophes. D'ordinaire la fin d'un membre de phrase coïncide avec la fin d'un hémistiche : on rencontre cependant, particulièrement à une époque tardive, des déplacements de césure ou enjambements, de sorte que la fin d'une phrase tombe au commencement d'un hémistiche.

Observations de MM. Grimm, Müller et Merx.

Sur la proposition du professeur Müller, la section sémitique s'associe au vœu de la section indienne, tendant à encourager la *Bibliographie orientale* publiée par M. Scherman.

SECTION III. — Langues musulmanes.

Séance du matin.

M. Mirante : « La Presse arabe ».

M. Seybold : « Sur Idrisi ».

M. de Motylinski, lit une communication de M. Lopes. Sur trois faits de phonologie hispano-arabe.

Le cheikh Hamid Wali : « Sur le soufisme ».

Le général Faure-Biguet, contrairement à l'opinion de M. Lopes, pense que le *j* de Baja (Portugal), n'est qu'une simple transformation du *j* de Julii, qui ne se prononçait pas comme un *g* dur. Par des analogies, dit-il, on peut établir que les Espagnols prononçaient le *j* comme le prononcent les Français, les Catalans ou les Italiens et les Provençaux. Cette consonne n'a pris le son guttural qu'après la prise de Grenade. Le mot *mezquita* forme une exception.

Communication du cheikh Abdul-Hakim.

M. Nau : « Notes bibliographiques, sur trois traductions oubliées (légende du sage Hayqar, publiée à Paris en 1832, et deux traductions allemandes de la chronique d'Édesse).

M. de Goeje : « L'encensement des morts chez les anciens Arabes ».

ANNEXE

Note sur trois anciennes traductions de la légende d'Aḥikar et de la chronique d'Édesse.

On a publié de nombreux travaux sur la légende d'Aḥikar (cf. *The story of Aḥikar* par F. C. Conybeare, J. Rendel, Harris et Agnès Smith Lewis, London, 1898) mais on n'a signalé nulle part, à notre connaissance du moins, qu'une traduction française de la version arabe a été publiée à Paris en 1835 dans un recueil des œuvres d'un jeune Égyptien nommé J. Agoub, devenu Français par adoption ¹.

De même la célèbre chronique d'Édesse a déjà eu, depuis Assémani, plusieurs rééditions et nous n'avons vu signaler nulle part que deux traductions allemandes ; l'autre littérale, l'autre plus littéraire en ont été publiées au xviii^e siècle ².

Les littératures allemande, arabe et française sont assez riches pour négliger ces petits ouvrages sans grand inconvénient, mais il nous semble cependant qu'au point de vue *bibliographique*, il y a intérêt à communiquer cette courte note au Congrès pour compléter la bibliographie de ces deux célèbres ouvrages.

F. NAU.

1. *Mélanges de littérature orientale et française*, par J. Agoub, avec une notice sur l'auteur, par M. de Pongerville, de l'Académie française, Paris, 1835 (la traduction en question se trouve pp. 61-71 sous le titre : *Le sage Haycar, conte arabe*).

2. Cf. *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*, erster Theil. Leipzig, 1777, pages 199-217 ; on trouve ici la seconde traduction allemande anonyme ; la première due au professeur Pfeiffer d'Erlangen est annoncée par l'auteur en tête de sa courte introduction : *Herr professor Pfeiffer in Erlangen hat das Chronikon von Edessa schon in seiner Assemanischen Orientalischen Bibliothek übersetzt undz war wie er sagt Wort für Wort*.

Mercredi 26 avril**SECTION I. — L'Inde.***Séance du mercredi 26 avril.*

M. Sénart préside. Douze membres sont présents.

M. Arakelian lit un travail sur la littérature arménienne.

M. Karolides traite de : « Er le Pamphylien de Platon et de Plutarque dans les mythes arméniens ».

M. Sénart dit quelques mots d'adieu et de remerciement et Sir Raymond West lui répond dans un discours fort applaudi.

SÉANCE PLÉNIÈRE DU MERCREDI 26 AVRIL

La séance est ouverte à 9 h. 1/2, sous la présidence de M. R. Basset assisté de MM. Doutté et Yver.

Le président rappelle qu'en vertu des règlements régissant les Congrès des Orientalistes, l'Assemblée doit se prononcer sur les vœux examinés et retenus par la commission exécutive.

Ces vœux sont au nombre de cinq.

1^o *Siège du prochain Congrès.* — Il n'a été fait à ce sujet aucune proposition ferme, mais seulement des propositions éventuelles.

1. *Tiflis.* (Proposition faite au nom de la municipalité, mais non du Gouvernement russe). Tiflis a été écarté par la commission exécutive en raison de l'éloignement et de la difficulté des communications.

2. *Copenhague.* (Proposé par plusieurs membres, réserve faite de l'acceptation de la proposition par le Gouvernement danois. Le Comité a adopté cette proposition, et sub-

sidiairement une autre en faveur d'une ville belge, vraisemblablement Bruxelles). L'avis du comité a été adopté à l'unanimité par la séance plénière.

2° *Publication des Actes du Congrès.* — La commission exécutive a proposé à l'unanimité le rétablissement de la publication des Actes du Congrès supprimée par décision du Congrès de Hambourg. Le président fait remarquer qu'il ne s'agit que d'une décision d'espèce, n'engageant en rien les Congrès ultérieurs. Il ajoute, que cette publication serait confiée aux soins de la commission d'organisation du Congrès d'Alger, assistée des bureaux provisoires des diverses sections.

M. Sénart se rallie à cette proposition. MM. Windisch, au nom des orientalistes allemands, et D. H. Müller se déclarent partisans de cette publication.

M. Montet demande quel délai sera accordé aux auteurs de communications pour la remise de leurs manuscrits; il demande un délai d'un mois. M. le président pense que les manuscrits devraient être remis au plus tard le 30 juin, mais cette date n'est pas absolue. Il ajoute qu'il n'est pas nécessaire que l'ordre de publication soit le même que celui des diverses sections.

3° *Vœu de M. Kuhn, en faveur de l'Orientalische Bibliographie.* M. Kuhn demande : 1° Que les divers Gouvernements accordent une subvention à la rédaction de cette publication; que, d'autre part, il soit constitué un comité de publication composé de MM. Cordier (France), E. Doutté (Afrique Mineure), Kuhn (Allemagne), Thomas (Angleterre), Pullé (Italie), Bloomfield (Etats-Unis). L'ensemble du vœu est adopté.

4° *Publication intégrale de l'Idrisi, par M. Seybold.* La commission a retenu de cette proposition un vœu relatif à l'urgence de la publication. Celle-ci pourrait être assurée sur les revenus de la fondation Gibb, mais une solution définitive ne pourra être donnée qu'après la réunion des « trustees » de cette fondation, au mois de juillet prochain. Le mode de la publication sera déterminé ultérieu-

rement. L'Assemblée adopte le vœu, tel qu'il a été présenté par la commission exécutive.

5^o La commission propose l'admission du vœu de M. Duchêne, délégué du Ministère des Colonies, recommandant au Ministère des Colonies, l'institution d'une « Enquête scientifique sur l'origine des Peuhls ». Le vœu est adopté.

M. le président remercie les congressistes de leur collaboration assidue aux travaux du Congrès.

M. Sénart adresse au président l'expression de la gratitude des congressistes.

La séance est levée à 10 h. 1/2.

SÉANCE SOLENNELLE DE CLOTURE

La séance solennelle de clôture du Congrès des Orientalistes, a eu lieu le mercredi 26 avril, à 2 heures, dans le hall du Palais consulaire, en même temps que celle du Congrès des Sociétés savantes, qui s'était tenu à la même époque à Alger.

M. Bienvenu-Martin, ministre de l'Instruction publique et des Cultes, présidait cette séance, ayant à ses côtés M. le gouverneur général; MM. Bayet, directeur de l'enseignement supérieur au ministère de l'Instruction publique; Héron de Villefosse, de l'Institut, président du Congrès des Sociétés savantes; René Basset, directeur de l'École des Lettres, président du Congrès des Orientalistes; Jeanmaire, recteur de l'Académie d'Alger; René Cagnat, membre de l'Institut; Marçais, directeur de la Médersa; Gsell, directeur du Musée des Antiquités; général Servières, commandant le 19^e corps; général Bailloud, commandant la division d'Alger; Rostaing, préfet; Altaïrac, maire; Jouve, 1^{er} adjoint; Vacher, premier président à la Cour; Castan, président de la Chambre de commerce; Jourdan, président du Tribunal de commerce; Tachet, président du Syndicat commercial; Philippe Berger, de l'Institut, etc.

Dans la salle, la plupart des congressistes et leurs femmes étaient présents, et l'arrivée du ministre et des personnalités officielles a été saluée d'unanimes applaudissements.

Dès l'ouverture de la séance, M. Bienvenu-Martin¹ donne la parole à M. Héron de Villefosse, de l'Institut. Celui-ci retrace les diverses phases de l'exploration scientifique de l'Algérie, et rend hommage aux savants et aux Sociétés dont les travaux ont fait connaître le passé et les monuments de l'Afrique du Nord... Il conclut en ces termes :

Et, si j'osais parler des études arabes devant leurs représentants les plus qualifiés, je devrais encore exprimer toute notre reconnaissance à MM. Basset, Houdas, Doutté, de Motylinski, Gabriel Colin, Gustave Mercier et Marçais, chefs de cette laborieuse phalange qui s'applique à réunir le trésor des inscriptions musulmanes ou à publier des documents sur l'histoire de la domination antérieure à la nôtre.

Renan a eu bien raison de dire que l'exploration scientifique de l'Algérie serait un des titres de gloire de la France au XIX^e siècle. Elle a été conduite avec un succès qui est bien notre œuvre et dont la France peut, à bon droit, se montrer fière. Elle se complète et s'achève. La plupart des grandes ruines ont maintenant livré leurs secrets ; une abondance incroyable de matériaux en est sortie ; ils n'ont qu'un tort, celui d'être un peu trop dispersés. En parcourant nos provinces africaines, en admirant les édifices antiques qui en forment la parure et l'attrait, en visitant les musées organisés par les soins de nos confrères algériens, on peut apprécier plus complètement les efforts accomplis depuis trente ans pour sauvegarder les richesses archéologiques dont se glorifie l'Algérie. Le gouvernement de la République a mis tout en œuvre pour activer l'exploration et la rendre plus féconde ; elle est conduite avec une méthode, avec une sollicitude que vous serez unanimes à reconnaître. Les hommes éminents qui ont été investis tour à tour du gouvernement général ont compris la grandeur et l'intérêt d'une tâche dont ils ont favorisé l'accom-

1. La *Revue Africaine* publie le texte complet des discours de MM. Héron de Villefosse, Gsell et Bienvenu-Martin, dans un numéro spécial, qui doit être envoyé à tous les membres du Congrès des Orientalistes.

- plissement de tout leur pouvoir. Depuis le soldat, depuis le colon le plus modeste jusqu'aux fonctionnaires de tout rang et aux officiers de tout grade, chacun est venu apporter son concours à cet ouvrage. L'humble travailleur qui exhume un monument inédit a droit à notre reconnaissance aussi bien que le savant qui l'explique.

Après des années de labeur, il était sans doute permis de jeter un regard en arrière et de contempler un instant le chemin parcouru. La satisfaction intime que procure l'œuvre scientifique vient de l'assurance que l'on a de travailler à une œuvre durable, à une œuvre que toutes les nations éclairées poursuivent par les mêmes méthodes. Celle qui s'accomplit en Algérie revêt maintenant ce caractère de stabilité et de durée. Les hommes qui la continuent aujourd'hui ont quelque droit d'en être fiers ; ils travaillent d'un effort commun au profit de la science et de la civilisation. Empruntant le langage des textes romains, on peut dire qu'ils ont bien mérité du pays, ceux-là surtout qui, pour se consacrer plus entièrement à la résurrection scientifique, objet de leurs patients efforts, et par conséquent pour mieux servir la France, ont fait de l'Afrique leur seconde patrie.

M. Gsell, directeur du Musée, professeur à l'École des Lettres, a, ensuite évoqué « les sensations fortes et précises, que provoque la vision directe du passé, et que ne donnent ni les plus belles collections d'art, ni les ouvrages d'érudition les plus exacts ». En un langage à la fois éloquent et précis, il a rappelé les civilisations successives, qui se sont épanouies sur la terre d'Afrique, et y ont laissé des traces ineffaçables.

Après nous avoir quittés, dit, M. Gsell, vous garderez bien des souvenirs, dans votre mémoire, vous reverrez par la pensée ces paysages dont la beauté vous aura émus : Alger étincelant comme une perle, dans la couronne d'éternelle verdure qui festonne au-dessus de cette baie d'une sérénité voluptueuse ; et les montagnes fauves, aux lignes sculpturales de lions couchés, qui entourent Constantine ; et l'immense forêt de palmes qui scintille dans l'air vibrant du sud, au débouché des gorges d'El-Kantara.

Les grandes scènes de l'histoire de notre Afrique vous apparaîtront avec plus de force quand vous songerez aux lieux où elles se sont déroulées : Sophonisbe, symbole de Carthage expirante, recevant dans le palais de Cirta le fatal présent de noces de son nouvel époux ; la paix romaine transformant les plaines de la Numidie en d'immenses champs de blé, faisant monter les vignobles le long des coteaux, alignant les vastes plantations d'oliviers, élevant à sa gloire ces arcs de triomphe dont les silhouettes délabrées ont encore si grand air ; Sidi Okba, le conquérant impétueux du Maghreb, surpris et tué près de la palmeraie qui garde son tombeau ; Charles-Quint vieilli, s'éloignant, tête baissée et sous la rafale, des murs d'Alger devant lesquels la fortune commença à le trahir.

Mais nous souhaitons que vous emportiez de votre voyage d'autres souvenirs encore. Rentrés dans vos vieilles villes, où les voix du passé vous parlent en amies, où tant de lieux vous rappellent vos douleurs et vos joies, près de ces écoles où s'est écoulée votre enfance, près de ces cimetières où vos morts dorment auprès des nôtres, vous vous direz peut-être que ceux qui ont quitté tout cela pour se faire ici un nouveau foyer, au prix de mille fatigues, qui se sont penchés sur cette terre presque morte et qui, par leur labeur obstiné, l'ont rendue à la vie, qui ont renoué les liens par lesquels l'Afrique fut jadis attachée si fortement au monde latin, qui ont associé à leurs travaux les vaincus d'hier et qui n'ignorent pas qu'on ne fonde rien de durable que sur la bonté ; vous vous direz que ceux-là méritent un peu de votre affection.

Enfin, vous qui aimez la science et savez ce qu'elle peut pour l'éducation morale des peuples, vous suivrez peut-être avec quelque sympathie les efforts de vos confrères africains. Eux aussi apportent leur pierre à cette grande œuvre de l'édification d'une nouvelle France.

M. le Ministre a pris ensuite la parole, et, après avoir résumé les travaux des Congrès, a tenu à marquer l'importance toute particulière de la réunion du Congrès des Orientalistes dans la capitale de l'Afrique française, réunion qui a permis aux représentants les plus autorisés des nations étrangères de constater l'œuvre scientifique et civilisatrice de la France en Afrique.

Par une fortune singulière et dont je tiens à me féliciter, la ville d'Alger, qui acclamait ces jours derniers la venue d'un souverain ami de la France, recevait en même temps un grand nombre de savants étrangers qu'appelait ici le Congrès international des Orientalistes. Je suis heureux de remercier, au nom du gouvernement de la République, les nations qui s'y sont fait représenter par des délégués dont le nom et les travaux font autorité : l'Angleterre, la Russie, l'Italie, l'Espagne, l'Allemagne, l'Autriche-Hongrie, la Belgique, la Hollande, la Suisse, les Etats-Unis, l'Egypte, la Perse, la Chine. La liste des communications qui ont été faites au Congrès prouve combien son activité a été heureuse et variée.

Vous me permettrez d'ajouter que la réunion de ce congrès à Alger, la présidence confiée à M. Basset, le savant directeur de l'Ecole des Lettres, sont des faits dont je tiens à noter la signification. Ils indiquent que l'Ecole des Lettres est et doit devenir de plus en plus un centre d'études arabes, qu'il s'agisse de l'histoire, de la civilisation, de la littérature, des langues de l'Afrique du Nord. Elle doit aussi, et à ce même point de vue, se préoccuper du présent et de l'avenir autant que du passé. Elle ne peut mieux payer sa dette envers l'Algérie qu'en formant à la connaissance pratique de l'arabe ceux qui, dans des situations diverses, auront à développer les ressources de ce pays, à faire comprendre aux indigènes les avantages de notre civilisation.

Pour la première fois, le Congrès des Orientalistes a organisé une section d'art musulman. C'est une initiative dont je tiens à le louer. Cette section a tenu ses séances à la Médersa où, grâce à la protection éclairée de M. le gouverneur général, s'est ouverte une exposition d'art musulman. En quelques semaines, M. Gsell a su y grouper des œuvres nombreuses et d'un grand intérêt. Le savant professeur de l'Ecole des Lettres d'Alger, qui a si largement contribué à faire connaître l'Afrique romaine, a ainsi montré que l'étude de l'art antique ne doit pas faire négliger celle de l'art musulman. En Algérie, d'ailleurs, l'archéologie n'est pas uniquement la science du passé ; elle peut être dans une certaine mesure, la conseillère du présent.

Retrouver les traces des cités, des exploitations agricoles, des villas antiques, constater ce que Rome avait fait dans ce

pays, c'est nous rappeler ce qu'on y peut faire et quel doit y être notre rôle; mais, d'autre part, recueillir, étudier les œuvres si originales, d'un goût souvent si exquis, de l'art musulman, c'est encourager ceux qui croient avec raison que cet art n'est point épuisé, qu'il y a lieu d'en provoquer le renouveau, que les tapis, les broderies, les faïences, les bijoux peuvent redevenir ici un titre de gloire artistique en même temps qu'une des formes de l'activité industrielle. Là où on commence à s'en occuper dans les écoles, l'ardeur avec laquelle les élèves s'y appliquent prouve que les traditions de la race ne sont point perdues, et, à Alger même, il me serait facile de citer d'heureuses et intelligentes initiatives.

Messieurs, cette partie du monde a subi bien des vicissitudes. Les travaux du Congrès vous ont conduits à travers les phases changeantes des sociétés disparues jusqu'à l'état présent de l'Algérie; ils vous ont initiés aux efforts persévérants que la France fait à son tour depuis plus d'un demi-siècle pour mettre en valeur les admirables richesses naturelles qu'elle renferme, pour répandre le bien-être matériel et moral parmi ses habitants. Certes, il y a dans l'histoire des recommencements, mais notre œuvre trouve dans l'esprit d'humanité qui la guide, dans notre souci de l'amélioration sociale, dans notre conception supérieure de notre mission civilisatrice, enfin dans les progrès indéfinis de la science, des garanties de pérennité qui ont manqué aux brillants conquérants de l'antiquité et du moyen-âge.

Que de chemin déjà parcouru dans la voie que nous nous sommes tracée! Des villes en plein essor, la production du sol accrue, les communications multipliées, la sécurité garantie, la protection et l'assurance assurées aux indigènes, sans parler de l'instruction dont nous leur faisons connaître les bienfaits et qui leur permettra, sans rien sacrifier de leurs croyances et de leurs coutumes, de s'appropriier tout ce qui dans notre civilisation est capable de rendre leur vie plus facile et plus heureuse.

Les paroles du ministre ont été saluées d'unanimes applaudissements et la séance a été levée à 4 h. 1/2.

TÉLÉGRAMMES ÉCHANGÉS A L'OCCASION
DE L'OUVERTURE DU CONGRÈS

MM. LOUBET, Président de la République.

Le XIV^e Congrès international des Orientalistes, réuni à Alger, a l'honneur de vous exprimer ses hommages les plus respectueux et l'assurance de son profond dévouement.

En réponse au télégramme adressé par le Congrès à M. Loubet, Président de la République française, le président du Congrès a reçu la communication du télégramme suivant adressée par le secrétaire général de la Présidence à M. le Gouverneur Général :

Le Président de la République, très touché des sentiments que viennent de lui exprimer les membres du XIV^e Congrès des Orientalistes, réunis à Alger, vous prie de vouloir bien vous faire auprès d'eux l'interprète de ses remerciements et de sa sincère sympathie.

M. S. M. OSCAR II, roi de Suède et de Norvège, président d'honneur du Congrès.

Suivant les traditions des Congrès précédents, le XIV^e Congrès des Orientalistes, réuni à Alger, a l'honneur d'exprimer à Votre Majesté sa respectueuse reconnaissance pour l'intérêt qu'elle porte aux études orientales.

En réponse à ce télégramme, M. BASSET a reçu la dépêche suivante :

Je remercie vivement le Congrès du télégramme qu'il m'a fait parvenir, et j'exprime les meilleurs vœux pour le progrès des études orientales.

OSCAR.

S. M. I. R. l'archiduc RAINER, envoie au Congrès le câblogramme suivant :

Au moment de la réunion des Orientalistes, je vous envoie, Monsieur le Président, ainsi qu'à tous les membres du Congrès, mes saluts et les souhaits les plus sincères que ce Congrès puisse, ainsi que les précédents, servir à promouvoir les travaux scientifiques qui ont un si grand intérêt et une si grande importance.

Sur la proposition de M. le Gouverneur général, l'adresse ci-dessous a été télégraphiée :

Le XIV^e Congrès des Orientalistes, réuni à Alger, est heureux d'exprimer à Son Altesse Impériale et Royale ses sentiments de respectueuse gratitude pour les souhaits qu'elle a daigné lui adresser à l'occasion de la séance d'ouverture.

La dépêche suivante a été adressée par l'Académie des Lincei :

Reale Accademia Lincei dolente non essere rappresentata al Congresso Orientalisti cui assai volentieri ha aderito, invio suo cordiale saluto bene augurando importanti lavori che oggi vengono iniziati.

Presidente BLASERNA.

DISCOURS PRONONCÉS A LA SÉANCE D'OUVERTURE DU CONGRÈS

Nous publions in-extenso, les discours dont le texte a été communiqué au Bureau du Congrès :

Discours de M. HUART, délégué du Ministère des Affaires étrangères.

Monsieur le Gouverneur général,
Messieurs,

J'ai l'honneur d'être chargé par M. le Ministre des Affaires étrangères de saluer en son nom le Congrès des Orientalistes qui se réunit aujourd'hui dans la belle ville d'Alger. On sait

TÉLÉGRAMMES ÉCHANGÉS A L'OCCASION
DE L'OUVERTURE DU CONGRÈS

MM. LOUBET, Président de la République.

Le XIV^e Congrès international des Orientalistes, réuni à Alger, a l'honneur de vous exprimer ses hommages les plus respectueux et l'assurance de son profond dévouement.

En réponse au télégramme adressé par le Congrès à M. Loubet, Président de la République française, le président du Congrès a reçu la communication du télégramme suivant adressée par le secrétaire général de la Présidence à M. le Gouverneur Général :

Le Président de la République, très touché des sentiments que viennent de lui exprimer les membres du XIV^e Congrès des Orientalistes, réunis à Alger, vous prie de vouloir bien vous faire auprès d'eux l'interprète de ses remerciements et de sa sincère sympathie.

M. S. M. OSCAR II, roi de Suède et de Norvège, président d'honneur du Congrès.

Suivant les traditions des Congrès précédents, le XIV^e Congrès des Orientalistes, réuni à Alger, a l'honneur d'exprimer à Votre Majesté sa respectueuse reconnaissance pour l'intérêt qu'elle porte aux études orientales.

En réponse à ce télégramme, M. BASSET a reçu la dépêche suivante :

Je remercie vivement le Congrès du télégramme qu'il m'a fait parvenir, et j'exprime les meilleurs vœux pour le progrès des études orientales.

OSCAR.

S. M. I. R. l'archiduc RAINER, envoie au Congrès le câblogramme suivant :

Au moment de la réunion des Orientalistes, je vous envoie, Monsieur le Président, ainsi qu'à tous les membres du Congrès, mes saluts et les souhaits les plus sincères que ce Congrès puisse, ainsi que les précédents, servir à promouvoir les travaux scientifiques qui ont un si grand intérêt et une si grande importance.

. Sur la proposition de M. le Gouverneur général, l'adresse ci-dessous a été télégraphiée :

Le XIV^e Congrès des Orientalistes, réuni à Alger, est heureux d'exprimer à Son Altesse Impériale et Royale ses sentiments de respectueuse gratitude pour les souhaits qu'elle a daigné lui adresser à l'occasion de la séance d'ouverture.

La dépêche suivante a été adressée par l'Académie des Lincei :

Reale Accademia Lincei dolente non essere rappresentata al Congresso Orientalisti cui assai volentieri ha aderito, invio suo cordiale saluto bene augurando importanti lavori che oggi vengono iniziati.

Presidente BLASERNA.

DISCOURS PRONONCÉS A LA SÉANCE D'OUVERTURE DU CONGRÈS

Nous publions in-extenso, les discours dont le texte a été communiqué au Bureau du Congrès :

Discours de M. HUART, délégué du Ministère des Affaires étrangères.

Monsieur le Gouverneur général,
Messieurs,

J'ai l'honneur d'être chargé par M. le Ministre des Affaires étrangères de saluer en son nom le Congrès des Orientalistes qui se réunit aujourd'hui dans la belle ville d'Alger. On sait

l'intérêt que le département des relations extérieures de la République apporte et a apporté de tout temps aux études orientales ; l'existence du corps des drogmans et des interprètes, organisé par l'ordonnance royale du 3 mars 1781, l'Ecole des Jeunes de Langues, créée par Colbert et qui, transformée, envoie aujourd'hui ses élèves suivre les cours de l'Ecole spéciale des Langues orientales vivantes, les charges de secrétaires interprètes pour les langues orientales et la langue chinoise, expliquent suffisamment que ces études y soient en honneur, et pourquoi elles le sont. Sa participation à ce Congrès est toute naturelle et je m'honore, pour ma part, d'avoir été choisi pour l'y représenter.

Il est impossible, en mettant le pied sur cette terre d'Afrique toute ensoleillée, toute vibrante de la vie la plus moderne, la plus active, de ne pas se souvenir qu'ici, jadis, la diplomatie française, avant-coureur de la civilisation, lutta pied à pied, durant deux siècles et demi, pour faire admettre et exécuter, par la turbulente milice qui régissait les deys, les traités solennels conclus avec le Grand-Seigneur. Et Dieu sait au prix de quelles peines, de quelles angoisses ! Lorsque le chevalier d'Arvieux, le 10 septembre 1674, « mit pied à terre à la porte de la Pescaderie » accompagné du vicaire apostolique Le Vacher, mort si malheureusement quelques années plus tard, et de Sidi Ali, janissaire et « trucheman » de la nation, il y avait cent dix ans que la royauté, qui venait de conclure avec Constantinople les premières capitulations, avait essayé d'implanter ses représentants dans le pays, souvent, mais non toujours, avec succès. Longtemps même la France ne put être représentée que par les religieux trinitaires de Marseille, installés dans la région pour le rachat des captifs. D'Arvieux, ancien routier des Echelles du Levant, eut besoin de toute l'habileté qu'il avait acquise durant son séjour en Orient pour ne pas être emprisonné au cours de sa trop brève mission, comme l'avaient été avant lui Bionneau, de Viar, Pion, comme le fut Piolle après lui.

Ce sont là des souvenirs du passé : mais si la situation des agents français fut à Alger plus précaire que partout ailleurs, ils ont offert de si beaux exemples de dévouement et d'héroïsme qu'on peut se sentir fier d'avoir eu de tels ancêtres, de tels prédécesseurs. La diplomatie a frayé la voie à la civilisa-

tion, et c'est encore une insulte adressée à l'un de ses membres qui fut, comme tout le monde le sait, l'occasion de la transformation de l'ancienne Régence en un pays libre, florissant, travailleur, qu'attendent de belles destinées.

Discours de M. le Conseiller aulique Prof. Dr DAVID H. MÜLLER, délégué du gouvernement autrichien.

Messieurs les Congressistes,

Délégué par le gouvernement impérial et royal de l'Autriche et arrivé en Afrique, j'ai l'honneur d'apporter les meilleurs saluts de l'Académie des sciences de Vienne, des Universités de Vienne et de Graz, et de la direction de la Bibliothèque impériale de la cour, où se trouve la fameuse collection des papyrus dite de l'archiduc Rainer.

Nous eûmes, il y a peu d'années, l'occasion d'assister au Congrès des Orientalistes, à Paris, la grande capitale de la France, dont l'influence énorme pénètre partout. Et maintenant, après avoir traversé la mer, partant du port de l'ancienne colonie grecque, Marseille, nous avons l'occasion d'admirer le travail énorme de civilisation exécuté par la France. Nous autres, Orientalistes assemblés au Maghreb, nous sommes arrivés ici, aux bords de l'Afrique du Nord, avec les vœux sincères, non pas au dire de Caton, « Carthaginem esse delendam », mais au contraire, « Carthaginem esse explorandam » ; et, en effet, l'exploration de Carthage est exécutée maintenant par la France, grâce au travail admirable du « Corpus Inscriptionum Semiticarum » de Paris.

En même temps, l'Académie de Vienne vient de publier un autre travail dû à une autre exploration, celle de l'île de Socotra, et j'ai l'honneur d'offrir le VI^e volume des publications de la commission pour l'exploration de l'Arabie du midi, relatif à la poésie socotrienne et à l'étude de cette langue qui sera un jour une branche importante des études sémitiques.

Les grandes puissances occupent partout les îles comme stations de navigation pour y déposer du charbon en vue de leur commerce et même pour leurs entreprises politiques.

Que cette exploration scientifique de l'île de Socotra vienne seconder les efforts de ces entreprises ; que nous y trouvions

le phare qui nous éclaire la route de l'exploration des époques les plus reculées de l'antiquité orientale !

Discours de M. TANG-Tsaï-Fou, délégué du gouvernement chinois.

En ma qualité de délégué envoyé par la Légation impériale de Chine à Paris, j'ai l'honneur de vous apporter d'abord, Monsieur le Gouverneur Général, tous les remerciements de son chef, Son Excellence Sueni Pao-Ki, ministre plénipotentiaire à Paris, pour l'aimable invitation que vous avez bien voulu lui adresser de participer au Congrès.

Je suis très heureux, pour ma part, d'être chargé de le représenter ici, et je tiens à exprimer à tous les membres du Congrès ma reconnaissance pour leur bon accueil. C'est pour moi une vraie joie de venir siéger dans ces grandes assises de l'orientalisme, qui, en développant la connaissance que les peuples ont les uns des autres, concourent à rendre graduellement possible dans le monde, plus de justice et plus de bonté.

Discours de M. le Prof. marquis de GREGORIO, délégué du gouvernement italien.

Monsieur le Gouverneur général,
Monsieur le président,
Mesdames, messieurs,

Au nom de S. E. le ministre de l'Instruction publique du royaume d'Italie et des Instituts scientifiques (*Reale Accademia di scienze di Palermo, Accademia Peloritana di Messina, Società di storia patria siciliana*, etc.) qui m'ont fait l'honneur de me charger de les représenter, je suis heureux d'apporter de ma patrie, aux membres du XIV^e Congrès international des Orientalistes, un salut fervent et respectueux et de souhaiter aux membres organisateurs que leur travail soit couronné d'importants résultats scientifiques et qu'il aide aussi à la noble cause de la fraternité, de la solidarité et de la sympathie que doivent éprouver les unes pour les autres les nations représentées ici avec tant de distinction.

Le vif intérêt que l'Italie porte aux études orientales appa-

rait dans ce fait qu'elle envoie toujours des délégués aux congrès pareils à celui-ci, et par ce fait encore qu'ayant doté presque toutes ses Universités de chaires de sanscrit, quelques-unes d'égyptien et de chinois, elle a, au cours de ces dernières années, augmenté le nombre des chaires d'arabe et de langues sémitiques comparées. Et je ne parle pas de l'*Istituto orientale*, qui ne cesse de progresser dans son développement et dans ses résultats.

En agissant ainsi, l'Italie ne cherche pas à procurer à ses sujets des avantages économiques, car, de nos jours, elle n'éprouve pas le besoin de paraître une grande nation *colonisatrice* (ce fut sa gloire pendant des siècles et des siècles de remplir ce rôle); elle poursuit uniquement un but scientifique, attachée à maintenir sa glorieuse tradition de nation *civilisatrice*.

C'est en vertu précisément de cet attachement à la civilisation que tout Italien qui pose le pied en Algérie, siège du Congrès actuel, ne regrette aucunement que l'ancienne Numidie, terre du fier Jugurtha, conquise et partiellement réduite en province par la puissance romaine, soit à l'ombre du drapeau français. La France est, dans la succession latine, la sœur de l'Italie — la France est l'alliée naturelle de l'Italie dans l'œuvre de diffusion de la civilisation par les peuples.

C'est animé de ces sentiments que j'ose espérer que mon salut aux représentants de la science, que mes vœux pour la présidence et le comité organisateur porteront l'empreinte de la sincérité la plus cordiale et la plus spontanée.

Discours de M. le comte PULÉ.

En nous envoyant au Congrès d'Alger, le gouvernement italien a voulu témoigner sa reconnaissance pour la généreuse hospitalité que la France accorda à ses délégués dans l'Indo-Chine, à Hanoï. Et, plus encore, pour l'honneur qui a été fait aux études italiennes par le vœu émis par le même Congrès.

Comme marque de tels sentiments et du bon vouloir avec lequel nous tâcherons de nous acquitter de notre mandat, M. le ministre de l'instruction publique d'Italie me charge de présenter, comme hommage au XIV^e Congrès, la reproduction d'un monument précieux, relatif à la cartographie de l'Orient

et de l'Afrique : la Mappemonde catalane, récemment découverte dans la bibliothèque de Modène.

Mais nous tenons à faire une déclaration dans cette réunion solennelle. En visitant vos colonies, où nous recevons une si aimable hospitalité, nous avons pu voir de quelle manière l'esprit qui se dégage de cette alliance intellectuelle, représentée par les études et le Congrès des Orientalistes, s'applique, grâce à la France, au bien-être et au progrès de la civilisation dans les différentes et lointaines régions.

Oui, les peuples ne vivent pas du pain de la science seule ; ils ne s'apaisent que par ce qui est son produit le plus sain et le plus désirable : le sentiment de la fraternité humaine.

Or, c'est la France qui nous a donné, aux moments critiques des évolutions sociales, l'exemple de la sainte application de ce principe. Et c'est aussi au moment actuel, dans la lutte pour la défense de la liberté de conscience, que les sœurs latines se tournent vers elle. Comme jadis, au temps de la conquête de nos libertés nationales, elles élèvent vers la France un cri d'appel qui se résume dans le mot de notre plus grand poète vivant, le Victor Hugo italien :

Buon popolo di Francia, ajuta, ajuta !

L'ouvrage présenté par M. Pullé au gouverneur général est un planisphère du commencement du XIII^e siècle, qui fait pendant à la célèbre Carte catalane de la Bibliothèque Nationale.

De même que les nombreuses cartes anciennes de l'Indo-Chine, collectionnées par M. Pullé à la suite du vœu du Congrès de Hanoï, cette carte a été exposée dans une séance des sections réunies du Congrès des Orientalistes et de la section géographique du Congrès des Sociétés savantes, samedi matin, à 9 h. 1/2, dans la salle des lectures publiques de l'Ecole supérieure des Lettres.

Discours prononcé par Sid Mohammed BOUKANDOURA, mufti du rite hanéfite, à Alger, à la séance d'ouverture du Congrès des Orientalistes. Résumé par M. MIRANTE, officier-interprète.

Messieurs,

Dans l'intéressant et éloquent discours qu'il vient de lire

devant vous, Si Mohammed Boukandoura, mufti du rite hanéfite à Alger, célèbre avec enthousiasme la réunion de congrès, comme celui-ci, dans lesquels il voit une des manifestations les plus éclatantes de la civilisation moderne.

Il se réjouit du spectacle réconfortant offert par ces assemblées d'élite où des savants éminents, venus de tous les autres pays, mûs par les mêmes sentiments généreux, entraînés par les mêmes nobles aspirations et unis dans une sorte de confraternité universelle, se rencontrent pour travailler ensemble au progrès de la science et de l'humanité.

Pour montrer que les Arabes ont été les premiers à apprécier les avantages des réunions de savants, Si Mohammed Boukandoura, tient à faire un rapprochement entre les congrès actuels et le fameux tournoi annuel des poètes anté-islamiques à la grande foire d'Okazh.

L'orateur s'attache à démontrer l'importance de la langue arabe qui, appropriée par le puissant génie des écrivains aux conceptions les plus subtiles de la pensée humaine, donna naissance à la brillante civilisation générale du monde.

Il fait l'éloge de la littérature arabe qui, en recommandant avec sagesse la tolérance religieuse, la justice, l'union et la concorde entre les peuples, a concouru largement à l'élévation morale de l'humanité.

Si Mohammed Boukandoura espère que les travaux du présent congrès mettront en lumière le rôle civilisateur des auteurs arabes et contribueront à créer de nouveaux courants de sympathie entre l'Occident et l'Orient mieux connus.

S'appuyant sur des textes du Coran et de la Sonna, il soutient que la religion musulmane, loin d'être réfractaire au progrès social, exclut au contraire, le fanatisme, prescrit des rapports cordiaux entre les hommes de toutes les races et favorise l'évolution des idées, en imposant l'instruction aux croyants comme un de leurs premiers devoirs.

En terminant, l'orateur rend un hommage reconnaissant au gouvernement français qui ne néglige aucun effort pour développer l'enseignement des indigènes.

Il remercie chaleureusement M. le Président de la République et M. le Gouverneur général de l'Algérie dont la haute sollicitude s'est affirmée à l'égard des Musulmans de l'Algérie par la création de nombreux établissements où ils

peuvent acquérir la science arabe dans les meilleures conditions.

Le Congrès des Orientalistes qui se tient à Alger pour la première fois, marquera, dit-il, dans les annales de cette colonie et les Musulmans sont particulièrement flattés qu'il ait lieu sous le gouvernement de M. Jonnart auquel ils doivent de si nombreux bienfaits.

FÊTES ET RÉCEPTIONS

RÉCEPTION DES CONGRESSISTES

Les nombreux savants qui viennent suivre à Alger les travaux de la quatorzième session du Congrès des Orientalistes étaient conviés le mardi soir 18 avril, à 9 heures, dans les salons de l'hôtel Excelsior, à une réception tout intime, que le comité d'organisation, présidé par M. R. Basset, directeur de l'École des lettres d'Alger, avait organisée en leur honneur.

Les congressistes qui, pour la plupart, sont d'anciennes connaissances, en ce sens qu'ils se sont rencontrés antérieurement dans les autres villes, sièges des précédents congrès, ont repris contact avec plaisir, et les salons de l'hôtel présentaient un coup d'œil inaccoutumé. Il y avait là des savants de toutes les parties du monde, parlant toutes les langues connues et s'entretenant amicalement.

M. René Basset, assisté de MM. Luciani, conseiller de gouvernement; Mesplé, professeur à l'École des lettres; Boukandoura, mufti hanéfite d'Alger, et des membres du comité d'organisation du Congrès, faisait les honneurs de cette réception.

Nommer tous les assistants serait impossible; citons au hasard: MM. Barbier de Meynard, administrateur de l'école des langues orientales à Paris; Cagnat, professeur au collège de France; Sénart, membre de l'Institut; commandant Lacroix, des affaires indigènes; Mirante, officier interprète de 1^{re} classe; Yver, professeur à l'École des lettres d'Alger; Delphin, ancien directeur de la médersa d'Alger; Gsell, correspondant de l'Institut; Philippe Berger, membre

de l'Institut ; baron de Tischendorf, délégué du gouvernement impérial allemand ; docteur Windisch, délégué de la Société asiatique allemande ; Chauvin, Franz Cumont, de La Vallée Poussin, Kügener, délégués de Belgique ; Tang-Tsai-Fou, délégué du gouvernement chinois ; docteur Buhl, délégué du Danemark ; Mohammed Bey Farid, Osman Bey Ghaleb, Soultan Mohammed, délégués du gouvernement égyptien ; Christian, directeur de l'Imprimerie Nationale, délégué du ministère de la justice ; Huart, délégué du ministère des affaires étrangères ; de Goeje, délégué de Hollande ; sir Lyall, délégué de l'Inde anglaise ; le comte Pullé, de Gregorio, Nallino, délégués d'Italie ; Pelliot, délégué d'Indo-Chine ; Mirza Abdul Hussein Khan, délégué de la Perse ; Strebulaiew, délégué de Russie : Flensburg, délégué de Suède ; Gauckler, délégué du gouvernement tunisien ; docteur Krumbacher de Munich ; docteurs Haupt, Bloomfield, des États-Unis ; M^{me} de Lebedew, de Russie ; docteur Bertholet de Bâle, etc., etc.

Vers 11 heures, les délégués se sont retirés, se donnant rendez-vous au lendemain, neuf heures, pour l'ouverture officielle du congrès.

RÉCEPTION A L'HÔTEL DE VILLE

Les membres de la municipalité et du Conseil municipal d'Alger ont offert, le mercredi soir, 20 avril, dans les salons de l'Hôtel de Ville un vin d'honneur aux membres du Congrès des Sociétés savantes et des orientalistes. Tous les congressistes s'étaient rendus à cette amicale réception, dont l'éclat était rehaussé par la présence de nombreuses dames et jeunes filles.

M. Jouve, premier adjoint, remplaçant M. le Maire, invité à bord du *Victoria-and-Albert* par S. M. le roi Édouard VII, recevait, assisté de MM. Coste, Mertz, Rouyer, Tachet, adjoints ; MM. Demontès, Marquand, Balard, Buzutil, Achille, Darbeda, Cherfils, Boudierba, Ben Redouan,

Marill, Villeneuve, Legendre, Delahaye, Driot, Tedeschi, Brault, Guilliod, Battarel, Alléard, Aproso, Cervera, Raffi, Hadj Moussa...

M. Jouve, au nom du Conseil municipal, adresse ses souhaits de cordiale bienvenue aux invités, les remercie de leur empressement à venir au milieu de nous ; rend hommage à M. Jeanmaire, recteur de l'Académie, et lève son verre en l'honneur des congressistes.

M. Barbier de Meynard, au nom du Congrès des Orientalistes, et M. Héron de Villefosse, au nom du Congrès des Sociétés Savantes, prennent successivement la parole pour remercier la ville d'Alger de son bienveillant accueil.

A 11 heures du soir, les congressistes quittent les salons de l'Hôtel de Ville, emportant un inoubliable souvenir de cette réception.

CONFÉRENCES

*Jeudi 20 avril. — Conférence de M. Rouanet sur la
Musique arabe.*

Les congressistes orientalistes étaient venus, très nombreux, assister à cette conférence, qui a eu lieu dans la salle des fêtes de l'Hôtel de Ville, sous le patronage de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord. Le concours des virtuoses indigènes les plus réputés et des « messemaât », ou chanteuses arabes, ajoutait à l'attrait de cette réunion.

Après l'exécution de « Rana djina » (la bienvenue), ariette populaire, répétée dans toutes les réunions musulmanes, le conférencier entre dans le vif de son sujet.

Tous les arts musulmans, ainsi d'ailleurs que la littérature et la philosophie ont été l'objet de nombreuses et savantes études. La musique n'a pas encore bénéficié d'une pareille faveur. Quelques ouvrages à peine, publiés à Alger, en France et en Allemagne, constituent au sujet une bibliothèque des plus pauvres.

Ce sont les derniers musiciens possédant le répertoire. Ils ne font plus d'élèves et bientôt toute leur musique tombera dans l'oubli. Actuellement, le répertoire arabe est encore considérable, puisque le chef de l'orchestre hommes connaît et chante 1.000 mélodies bien classées dans sa prodigieuse mémoire.

Ce répertoire se compose de noubat, qui constituent la musique classique, musique andalouse ou de Grenade — des neklabat, chansons classiques qui se chantent avec un prélude non mesuré où le virtuose se livre à sa fantaisie — de la musique aarbi, haouzi, des keçaïd, des chansons populaires Kadriat et Zendalis, sans parler de la musique religieuse.

Suivent quelques détails sur les instruments employés : la kouitra, le rebeb, la kemendja, le kanoun, le tar, la derbouka, le guenibri, etc.

Enfin, en terminant, le conférencier montre qu'il importait de recueillir ce qui nous reste de musique arabe :

Au point de vue musical, parce qu'elle nous ramène aux ix^e et x^e siècles et nous montre ce qu'était la musique en ces âges lointains.

Au point de vue esthétique, parce qu'elle nous apparaît formellement livrée aux lois de l'esthétique architecturale ou décorative.

Au point de vue psychologique, parce qu'elle nous éclaire sur les modalités de l'âme musulmane se composant une sensation.

Au point de vue ethnologique, parce qu'elle est encore l'art musical de beaucoup de peuples musulmans et, en tout cas, de nos indigènes.

Sans doute, cet art n'est pas comparable à notre art musical moderne. C'est un art primitif et il ne faut pas le juger autrement.

Le conférencier a voulu surtout présenter la musique arabe dans son passé et dans son présent, faire entendre ses derniers représentants les plus autorisés, afin de montrer l'intérêt de l'œuvre que lui a confiée M. le Gouverneur

général, dans l'espoir que les pouvoirs publics continueront à encourager ce travail difficile d'archéologie musicale, que les Orientalistes donneront un peu de leur grande science à la traduction des manuscrits encore peu connus et que les musicologues cesseront de regarder avec dédain cette musique qui fut celle d'une civilisation avancée et où palpait depuis des siècles l'âme arabe.

*Samedi 22 avril. — Conférence de M. Brunache :
le Pèlerinage à la Mecque.*

M. Brunache, ancien membre de la mission Dibowski et aujourd'hui administrateur de commune mixte, a été appelé en 1902, à conduire, comme commissaire du Gouvernement les pèlerins algériens se rendant à la Mecque.

Il a rapporté de ce voyage quelques observations intéressantes qu'il soumet à l'assemblée, simplement et sur le ton d'une causerie.

M. Louis Vignon, professeur à l'École coloniale, disait récemment dans un article :

« Après la conquête matérielle d'un pays, c'est la conquête morale de la population qui s'impose, si l'on veut dans toute la force du terme posséder une colonie véritable. »

Et le conférencier, après avoir cité ces paroles, prouve tout d'abord que cette théorie a déjà été mise en pratique en Algérie, depuis quelques années, par des gouverneurs éclairés, soucieux d'étudier les faits sociaux des races indigènes, leur langage, leur religion.

Elle ne le fut pas toujours, car, jusqu'en 1902, on considérait le voyage des pèlerins à la Mecque comme funeste à notre action : on considérait que les indigènes ne s'y rendaient que pour faire ample provision de fanatisme religieux.

M. Brunache exprime l'avis que les gouverneurs géné-

raux ont été bien inspirés en autorisant le pèlerinage de la Mecque.

Les persécutions, quelles qu'elles soient, ne sont-elles pas inutiles ? n'est-il pas plus pratique, au contraire, de permettre à nos sujets musulmans de constater *de visu* de différence de traitement dont ils sont l'objet en pays d'Islam et en territoire français ?

La comparaison n'a rien de désavantageux pour la France, et M. Brunache s'efforce de démontrer que la foi islamique est en raison inverse de la proximité des lieux saints, en nous initiant à quelques détails bien typiques qu'il a recueillis de la bouche même des hadjis à leur retour, à quelques faits qu'il a vus lui-même à Djedda, lors du voyage qu'il fit en 1902, en qualité de commissaire du gouvernement.

Le grand chérif Aoun, qui domine à la Mecque, est en effet beaucoup moins fanatique que les marabouts souvent loqueteux de nos douars, et ce fonctionnaire se préoccupe, paraît-il, beaucoup plus du temporel que du spirituel.

Malgré cela, la ville sainte renferme encore un foyer véridique qui réchauffe la piété attiédie des fidèles, mais il serait toutefois excessif d'avancer que c'est un foyer de fanatisme où l'on avive les haines contre les infidèles en général et les chrétiens en particulier : c'est là une constatation que, suivant M. Brunache, les pèlerins font dès leur entrée dans la terre sainte.

Le pèlerinage à la Mecque, qui est d'origine païenne et était en honneur bien avant Mohammed, constitue, depuis l'hégire, le 4^e acte fondamental de la religion musulmane, la prière, l'aumône, le jeûne constituant les trois autres.

Dès que les pèlerins algériens, tunisiens ou marocains arrivent sur le bateau, sous le parallèle de Médine, cinq heures avant d'atterrir à Djedda, ils se font raser, tailler la barbe, se coupent les ongles et revêtent l'*ihrām*, costume des plus simples, composé d'une pièce d'étoffe sans couture, large de 60 centimètres, qui leur ceint les reins et recouvre à peine l'épaule gauche, chaussent leurs pieds

de sandales taillées dans un morceau de cuir brut, ont la tête nue et tiennent à la main le bâton du pèlerin ; nombreux sont ceux qui s'arment d'un parasol sous lequel ils pourront s'abriter et éviter — imparfaitement — les insulations. Chose curieuse, ce port du parasol coûte 20 francs, somme que les pèlerins doivent payer au grand chérif.

A cela près, tous les pèlerins ont un costume uniforme, et il serait impossible de distinguer chez eux le riche agha du simple fellah.

En observateur sagace et avisé, M. Brunache a remarqué que, si les Algériens, Tunisiens et Marocains étaient pressés de revêtir l'*iḥram* avant même de fouler le sol sacré, les Musulmans Turcs, Égyptiens, Indiens ou Moscovites ne sont pas de même, ils attendent d'avoir passé deux ou trois jours à Djedda pour se conformer aux prescriptions du Prophète.

Dès l'amarrage du bateau, le pèlerin algérien prend une embarcation ; il lui faut payer le patron de la barque, le nègre qui lui a tendu la main pour monter sur le débarcadère, le verre d'eau saumâtre qu'on lui a donné après une heure de stationnement, et les gens de Djedda lui apprendront en un mot à connaître sous toutes ses formes le sens du mot *Bakchich* qui signifie : pourboire.

Après avoir été houspillés par les *zapties* ou soldats de police, les pèlerins quittent les bâtiments du service de santé et se groupent par région, par douars ou par tribus autour d'un *metaouaf* ; on appelle ainsi des cicérones nommés par le grand chérif auquel ils doivent remettre les deux tiers des offrandes reçues.

Nos pèlerins considèrent les *metaouafs* comme de saints personnages, alors qu'ils ne sont à vrai dire que des courtiers dont le zèle religieux n'ira certainement jamais à l'encontre des intérêts matériels. C'est pourquoi, contrairement à ce que l'on a cru pendant longtemps, en France et au ministère des affaires étrangères en particulier, les relations qui peuvent subsister après le pèlerinage entre nos musulmans et les *metaouafs* ne présentent aucun péril.

Avant le départ de Djedda, les pèlerins algériens se rendent à la mosquée : ils s'y trouvent seuls ; les gros fonctionnaires turcs que les chapelets passés autour du cou désignaient à leur vénération, sont insensibles aux appels des muezzins, et préfèrent, dans les gargottes, fumer le narguileh ou boire de l'eau-de-vie.

De l'eau seulement est à la disposition des pèlerins, et moyennant finances, car les habitants de Djedda, afin de réaliser de sérieux bénéfices, se sont toujours opposés à la canalisation de l'eau, qu'ils amassent dans des citernes et qu'ils peuvent ainsi vendre à prix d'or.

Parmi les futurs hadjis, les uns peuvent louer un chameau au prix minimum de 100 francs pour faire le voyage entre Djedda et la Mecque ; les autres, plus pauvres, vont à pied : des soldats turcs, plus misérables qu'eux, les escortent soi-disant, mais sont impuissants à les défendre.

A chacune des rares sources que l'on rencontre sur la route, les pèlerins voient des pillards turcs, prêts à les égorger s'ils n'ont voulu donner quelques pièces de monnaie afin de pouvoir boire un verre d'eau.

Ils arrivent enfin à la Mecque, ville qui compte 60.000 habitants environ, parmi lesquels on compte 80 0/0 d'Indiens javanais, habiles commerçants dont la conversion à l'islamisme serait difficile à prouver, 18 0/0 d'Arabes et 2 0/0 de Turcs. Cette population hétérogène ne vit que des millions qui lui sont apportés chaque année par les nombreux pèlerinages.

Sept courses entre les collines *Safa* et *Meroua*, sept tournées autour de la Ka'aba, temple gardé par des eunuques soudanais, qui n'oublient jamais de faire commerce de bibelots et d'objets de piété, constituent les premières cérémonies rituelles auxquelles sont astreints les pèlerins.

Puis c'est le sermon sur le Djebel Arafat, qui coïncide avec l'arrivée du grand chérif d'Aoun, dans un carrosse de modèle antique, traîné par deux chevaux. Le chérif traverse la foule des fidèles évaluée dans plusieurs circons-

tances à près de 300.000 personnes, et le sermon dure de 3 heures de l'après-midi au coucher du soleil.

Après, c'est la fête : les assistants se répandent dans la vallée de *Mina* où auront lieu, le lendemain, les sacrifices du *Courban Baïram*, et où l'on immolera des moutons par centaines de mille. C'est alors dans cette vallée un vaste charnier immonde, répandant à plusieurs kilomètres une puanteur indescriptible. Les peaux des bêtes immolées sont recueillies par les seuls soldats ou émissaires du chérif, et les pèlerins se contentent d'emporter quelques morceaux de viande dans les plis de leur *ihram*, de façon à ne pas mourir de faim au moment du retour.

D'autres achètent, à un prix relativement raisonnable, des fruits, des légumes provenant des jardins de Taïf, station estivale, mangent pastèques, melons, etc., ce qui, avec l'eau saumâtre qu'ils consomment, engendre la cholérine la plupart du temps. Les saturnales durent deux jours à *Mina* ; c'est l'orgie immonde, car le Coran indique que tout ce qui se fait dans cette vallée, ne saurait être un péché. On juge du reste.

Le retour à Djedda est plutôt lamentable ; les illusions se sont à peu près envolées ; la route est pénible sous un soleil brûlant, et à l'arrivée, un service de santé déplorable, organisé par les soins du chérif, est seul susceptible de venir en aide aux pèlerins. Autant les fonctionnaires turcs avaient, au débarquement, des sourires gracieux pour les pèlerins, autant, au retour, ils restent insensibles. Le seul docteur européen du service de santé, un Italien, fait ce qu'il peut, car ses confrères, Turc et Égyptien, se contentent de fumer le narguileh et de boire le café : il ordonne souvent aux malades — et c'est là la meilleure indication qu'il puisse donner — d'aller se faire soigner à bord des navires français en rade de Djedda.

Et, à ce sujet, M. Brunache montre tout l'intérêt qu'il y aurait pour nos jeunes docteurs à s'expatrier, à se rendre dans ce pays où ils pourraient exercer d'une façon lucrative et aussi faire œuvre utile à la France.

D'après les observations qui ont été recueillies par le conférencier chez les hadjis eux-mêmes, tandis qu'ils voguaient vers l'Algérie, la Tunisie ou le Maroc, les pèlerins reviennent de La Mecque quelque peu déçus : ils conservent un souvenir ineffaçable de ce voyage, mais n'oublient jamais de quelle façon singulière les Turcs et les Bédouins, pratiquant la même religion musulmane, les ont reçus.

Voilà pourquoi — et c'est une des théories les plus hardies et les plus intéressantes qu'émet M. Brunache — la diversité des langues, les différences constatées des mœurs et des coutumes des nombreux sectateurs de l'Islam, enlèvent toute crainte à la chimère du *panislamisme* qu'on a évoquée en maintes circonstances.

Les Algériens profondément religieux qui ont vu à la Mecque des Turcs fabriquer de l'alcool, en boire, se livrer à maintes exactions à leur égard, sont plus près de nous au retour qu'au départ, et même dans les lieux saints, la nature reprenant ses droits, ils sont les premiers à vanter notre esprit de tolérance.

Et M. Brunache cite, à ce propos, quelques lignes d'un ouvrage de M. Houdas, sur l'Islamisme, où il est dit : « Qu'un jour viendra où le prestige de la Mecque s'amoin-drira, où le charme idéal que lui prêtait la distance s'évanouira peu à peu à mesure qu'on aura la facilité de s'y rendre à moins de frais et sans aucun danger. »

L'honorable conférencier termine ainsi sa causerie :

« Espérons que nos sujets musulmans n'attendront pas aussi longtemps pour reconnaître notre action bienfaisante, qu'ils comprendront de plus en plus que nous voulons user envers eux de plus de tolérance et surtout de plus de justice que ne le faisaient les anciens maîtres du pays qui n'étaient pas, eux, des infidèles, et laissez-moi finir par ce vieux proverbe arabe :

« La patience est la clef de la réussite ».

BAL DU THÉÂTRE MUNICIPAL

Le Conseil municipal et la municipalité d'Alger avaient convié, le samedi 23 avril, les congressistes des Sociétés savantes et des orientalistes à un grand bal, au théâtre municipal. Des milliers d'invitations avaient été lancées, à cette occasion, à toutes les notabilités algériennes civiles et militaires, et la salle, avec ses girandoles électriques, sa décoration des plus artistiques, présentait, dès l'ouverture des portes, un admirable coup d'œil.

M. Altairac, maire, entouré de MM. Jouve, Mertz, Rouyer, Coste, Tachet, adjoints, et de la plupart des conseillers municipaux, recevait, sous le grand péristyle, tout garni de fleurs, les invités ; les sapeurs-pompiers en grande tenue faisaient le service d'honneur.

A 10 heures, M. Varnier, secrétaire général du gouvernement, représentant M. Jonnart, actuellement en voyage avec le roi d'Angleterre ; M. Rostaing, préfet, font leur entrée dans la salle et vont prendre place dans la loge gubernatoriale : l'orchestre municipal, que dirige M. Warnots, joue la *Marseillaise*, que tous les assistants des galeries, des balcons et des loges écoutent debout.

Les danses reprennent bientôt, et telle est l'affluence des danseurs, qu'il leur est difficile de se livrer à leur plaisir favori.

L'animation est des plus grandes : les congressistes étrangers, qui sont là très nombreux, paraissent enchantés de cette réception qui fut des plus cordiales et dont ils emporteront un bon souvenir.

BANQUET DES ORIENTALISTES

Avant la clôture officielle du congrès, les membres des Comités et les délégués au Congrès des Orientalistes se

sont réunis en un banquet, le mardi 25 avril, à midi, dans les salons de l'hôtel Excelsior.

Plus de deux cents convives assistaient au repas, qui était présidé par M. René Basset, directeur de l'École des Lettres, ayant autour de lui, à la table d'honneur, MM. le commandant Drogue, représentant le gouverneur général ; Jouve, 1^{er} adjoint au maire d'Alger ; de Goeje, professeur à l'Université de Leyde, délégué officiel du gouvernement hollandais ; commandant Lacroix, chef du bureau des affaires indigènes ; de Saint-Arroman, vice-président de la Société des Gens de Lettres, représentant le ministre de l'instruction publique : Barbier de Meynard, administrateur de l'École des Langues Orientales de Paris ; Bayet, directeur de l'enseignement supérieur au ministère de l'instruction publique ; Héron de Villefosse, président du Congrès des Sociétés Savantes ; Jourdan, président du Tribunal de commerce d'Alger.

Au champagne, M. René Basset a pris la parole en ces termes :

A la veille de nous séparer et de clore un congrès dont vous emporterez avec vous, j'espère, un bon souvenir, c'est un devoir pour moi de remercier ceux par l'appui desquels le congrès a pu être organisé et mené à bonne fin.

C'est d'abord M. le Gouverneur général de l'Algérie, dont l'absence, motivée par des devoirs impérieux, est regrettée de nous tous, et qui, outre son aide matérielle, n'a cessé d'encourager et de favoriser le congrès placé sous son haut patronage. Le chef de la maison militaire de M. Jonnart voudra bien lui transmettre nos remerciements et nos regrets.

C'est aussi M. le ministre de l'instruction publique qui, après nous avoir subventionnés, montre, en déléguant pour le représenter, d'illustres orientalistes, dont la France s'enorgueillit, tout l'intérêt qu'il porte à nos travaux.

M. le gouverneur général de l'Afrique occidentale a affirmé, par le concours qu'il nous a donné, les liens étroits qui réunissent l'Algérie à nos possessions du Sénégal et du Niger, aussi bien au point de vue scientifique qu'au point de vue politique.

Je dois mes remerciements en particulier à M. le président des Délégations financières. C'est grâce aux subsides votés par cette assemblée que nous pourrons publier les Actes du Congrès ; il restera donc de ce dernier autre chose que le souvenir de huit jours passés trop vite, et le Congrès d'Alger aura sa place marquée et durable dans les annales de l'orientalisme.

Enfin, qu'il me soit permis de rendre grâce à M. le maire d'Alger pour l'accueil cordial qu'il a fait à nos congressistes. Si ceux-ci emportent de la terre d'Afrique le bon souvenir dont je parlais tout à l'heure, il sera dû au moins autant à cet accueil de notre ville, qu'à son ciel qui s'est montré clément.

Je vous prie donc, Mesdames et Messieurs de lever vos verres avec le mien en l'honneur de M. le gouverneur général de l'Algérie, de M. le ministre de l'instruction publique, de M. le gouverneur général de l'Afrique occidentale, de M. le président des Délégations financières et de M. le maire de la ville d'Alger.

Des applaudissements nourris accueillent ce discours.

M. Mesplé, au nom du comité d'organisation, prend ensuite la parole :

Mesdames, Messieurs,

Je ne m'attendais pas à l'honneur d'avoir à vous remercier au nom du comité d'organisation du congrès. Mais, pour être imprévue, la mission n'en est pas moins agréable.

Je suis sûr, en exprimant mes sentiments, d'être l'interprète de notre éminent président et de tous nos collègues.

Nous avons été profondément heureux de voir se rendre à notre appel l'élite de la science française et étrangère. Plus de cinq cents congressistes se sont fait inscrire ; la plupart des gouvernements étrangers ont bien voulu envoyer à Alger des délégués officiels, et les savants orientalistes les plus distingués au point de vue de la linguistique, de la sociologie et de l'art ont fait, dans le Palais des Ecoles Supérieures — qui en conservera un éclat durable — les plus brillantes communications.

Alger, déjà célèbre par la douceur de son climat, le pittoresque de sa vieille ville, le charme de ses environs et ses

souvenirs historiques, vient d'être, grâce à vous, Mesdames et Messieurs, sacrée capitale de l'Afrique Mineure.

Au nom du comité, je lève mon verre en l'honneur des savants français et étrangers qui ont apporté leur précieux concours au XIV^e Congrès international des Orientalistes.

M. Bayet, directeur de l'enseignement supérieur, apporte, au nom du gouvernement de la République, ses remerciements aux orientalistes qui, sur cette terre d'Algérie, se sont livrés aux travaux les plus intéressants. Ils ont pu étudier ici, sur place, les arts musulmans, toutes leurs richesses, et ils seront convaincus, comme il l'est lui-même, de la nécessité d'une renaissance de l'art arabe.

« Je suis heureux, a-t-il dit, de saluer ici les savants qui représentent, je ne dis pas des nations étrangères, mais des nations amies — (cette phrase a été couverte par d'unanimes applaudissements) — je souhaite aussi qu'ils puissent se convaincre de l'action féconde et civilisatrice que la France est fière d'exercer sur ce noble pays. »

Tour à tour, MM. de Goeje, au nom du gouvernement hollandais ; le comte Pullé, Héron de Villefosse, apportent aux congressistes leur salut cordial, font ressortir que l'orientalisme est international, que c'est la première fois qu'il tient ses assises sur une terre orientale et remercient unanimement le Gouverneur général et la ville d'Alger de l'accueil cordial qu'ils ont reçu.

M. Barbier de Meynard, prononce le toast suivant :

Mesdames, Messieurs,

Je m'empresse de vous rassurer : je n'ai qu'un mot à dire, un simple remerciement. Et encore ce remerciement, je ne sais où il doit aller de préférence. Certes, en quittant Paris, nous ne doutions pas qu'un excellent accueil nous attendait ici, mais toutes nos prévisions ont été dépassées. M. le Gouverneur général, la municipalité d'Alger, les représentants les plus distingués de l'Université ont rivalisé de courtoisie et de prévenances pour rendre encore plus attrayant le séjour de cette charmante cité qui sait si bien attirer le patriotisme

français aux vieilles traditions de l'hospitalité orientale. Aussi c'est à tous nos hôtes sans exception que nous devons adresser tout d'abord l'expression de notre sincère reconnaissance. Permettez-moi cependant de porter un toast particulier au Président du Congrès, au directeur de l'Ecole des Lettres qui, par son zèle et ses soins persévérants, a assuré l'organisation de nos Comités scientifiques et leur bon fonctionnement.

Mon cher Basset, c'est au doyen des études orientales en France, c'est à celui qui, lorsque vous étiez encore sur les bancs de l'Ecole des Langues orientales, avait déjà pressenti la place d'honneur qui vous était réservée dans le domaine de l'enseignement et de l'érudition, c'est à votre vieux maître que revient le privilège de vous apporter le bon souvenir et les félicitations de vos anciens camarades d'étude, le salut cordial de vos confrères de l'Institut et de la Société asiatique.

Je lève donc mon verre en votre honneur et je vous prie, à votre tour, Mesdames et Messieurs, qui assistez à cette fête de famille, de vous associer chaleureusement au toast que je porte à la santé et au succès scientifiques du Président du Congrès, du confrère sympathique, qui, par le zèle et le dévouement qu'il a déployés en ces circonstances vient de s'acquérir de nouveaux titres à notre gratitude et à notre affection.

M. le marquis Giacomo di Gregorio, s'exprime ainsi :

Avec l'esprit vivement et profondément ému pour l'accueil à la fois somptueux et cordial que nous avons reçu ici, j'ajoute aux remerciements pour M. le gouverneur général, pour la municipalité et le comité organisateur, un salut; un salut particulier pour les dames qui, par leur présence ici, ont bien voulu introduire dans notre rendez-vous sérieux, dans notre symphonie scientifique une note vive et touchante, la note de la gaité et de la beauté. Je vous invite, Messieurs, à lever le verre en l'honneur des dames ici présentes.

M. Münzel, délégué du Sénat de Hambourg, remet alors, au nom du roi Oscar II de Suède, président d'honneur du congrès, une coupe en or, que détenait la ville de Hambourg, siège du dernier congrès, et que doit garder M. René Basset jusqu'au prochain Congrès.

Abdel Aziz Chaouich, professeur d'arabe à l'Université d'Oxford ; Mirza Abdul Hussein Khan, délégué du gouvernement persan, prononcent ensuite, l'un en arabe, l'autre en français, quelques paroles aimables à l'égard des congressistes et à 3 heures tous se retirent, emportant de cette réunion amicale un agréable souvenir.

BAL DU PALAIS D'ÉTÉ

(*Mardi 25 avril.*)

La soirée offerte par M. Jonnart aux congressistes et à ses nombreux invités, dans ce même décor de féerie que l'on put déjà admirer lors du séjour à Alger de M. le Président de la République, fut splendide et merveilleusement réussie.

M. le Gouverneur général, ayant à ses côtés M. Bienvenu-Martin, ministre de l'instruction publique, et son cabinet civil et militaire, recevait ses invités.

Dans le fouillis de verdure des coteaux de Mustapha, le Palais d'Été apparaissait comme un palais enchanté : les fines dentelures des arcades, les pentes douces des coupes et des minarets dessinaient leurs élégantes silhouettes sous les feux multicolores des verres de couleurs ; aux arbres couraient de longues guirlandes de fleurs qu'éclairaient des lampes électriques ; des branches des palmiers tombaient des grappes gigantesques et lumineuses semblant des fruits paradisiaques et dans l'herbe des pelouses de minuscules lampes électriques figuraient des vers luisants d'un incomparable éclat.

Les merveilleux salons du palais, inondés de lumière et où circulait péniblement la théorie des uniformes rutilants et chamarrés, les toilettes claires des dames, les burnous écarlates des chefs arabes, offraient le plus féerique spectacle.

Les officiers du bateau anglais *Tyne*, actuellement dans

notre port, et les élèves du bateau-école *Duguay-Trouin*, assistaient à ce bal, mêlant leurs brillants uniformes à ceux de l'armée d'Afrique.

Des orchestres, disséminés en différentes salles, se faisaient entendre tandis que dans les fumoirs des musiciens arabes chantaient de lentes mélodies, en s'accompagnant de leurs primitifs instruments.

Les privilégiés qui ont pu assister à cette incomparable fête des yeux, garderont longtemps le souvenir de cette soirée qu'un des très nombreux congressistes présents qualifiait du mot « fantastique ». Ce mot rendait très exactement sa pensée, son impression... et la réalité.

FÊTE MAURESQUE

Le comité d'hivernage algérien a donné le mercredi soir 26 avril, à la salle Barthe, une fête mauresque en l'honneur des congressistes. Les danses des almées et des négros se sont succédées pendant plus de deux heures.

Le public très nombreux a paru prendre un vif plaisir à ces danses exotiques. Les quinze ou vingt sujets de la troupe indigène du Comité ont été très applaudis.

BANQUET DE L'HOTEL DE VILLE

La municipalité et le Conseil municipal de la ville d'Alger ont offert, le mercredi 26 avril à 7 heures, à l'Hôtel de Ville, un banquet à M. le ministre de l'instruction publique à M. le Gouverneur général, aux autorités, aux notabilités algériennes et aux congressistes. Les salons, malheureusement trop exigus, de la mairie, n'avaient permis à la municipalité que de lancer cent cinquante invitations.

M. Bienvenu-Martin présidait, ayant à sa droite, à la table d'honneur, M. Jonnart, gouverneur général ; M. Héron

de Villefosse, membre de l'Institut, président du Congrès des sociétés savantes; le général Servières, commandant le 19^e corps; M. Hay-Newton, consul d'Angleterre; le général Bailloud, commandant la division; à sa gauche, M. Altairac, maire d'Alger, M. R. Basset, président du Congrès des Orientalistes, M. Varnier, secrétaire général du Gouvernement.

Au champagne, M. Altairac, maire d'Alger, remercie le ministre de l'Instruction publique, d'avoir tenu à venir visiter Alger à l'époque des Congrès.

Je me réjouis, monsieur le ministre, en voyant Alger recevoir, après d'augustes souverains dont l'amitié nous est précieuse, des philanthropes et des penseurs, réunissant ainsi le bien et le beau, l'art de bien dire et la science de bien faire. Je m'en réjouis pour l'Algérie, si longtemps méconnue, où tant d'œuvres intéressantes ont été entreprises et menées à bien, œuvres de civilisation, de prévoyance, de solidarité, d'éducation.

Tout dans ce pays était à créer, à tirer pour ainsi dire du néant.

Si nous n'avons pas encore atteint le but que nous nous sommes proposé, nous pouvons néanmoins être fiers du chemin parcouru.

.....

Pour vous, messieurs les congressistes, je ne saurais trop vous remercier d'être venus. Vous rendez par vos travaux scientifiques, littéraires et historiques, d'éminents services aux générations présentes et futures, et je voudrais qu'en nous quittant vous emportiez l'impression que nous avons tenté de faire dans ce pays quelque chose d'utile et de durable et que nous ne pratiquons pas en Algérie la politique de la porte fermée.

Jamais, au contraire, portes ne furent plus largement ouvertes. Si, comme dans certains pays prétendus moins protectionnistes que le nôtre, on faisait payer un droit de séjour aux étrangers, eet impôt suffirait à lui tout seul à équilibrer le budget algérien.

D'aussi loin que vous soyez venus, messieurs, vous avez certainement trouvé ici de vos compatriotes. Ils vous ont dit

combien cette terre est hospitalière ; combien ils y vivent libres sous la protection des lois françaises.

Les étrangers ont été et sont nos collaborateurs, nous ne pouvons l'oublier. Beaucoup d'entre eux, du reste, sont devenus Français, rendant ainsi hommage au bienveillant et chaleureux accueil qui leur a été réservé. En revanche, nous leur devons toute notre sollicitude et nous ne la leur ménageons pas, multipliant pour leurs enfants les moyens de les instruire, les faisant nôtres dans la plus large expression possible. Il faut, en effet, qu'en entrant dans la vie ils reçoivent notre empreinte, puisqu'à leur majorité ils seront nos égaux en droits et en devoirs.

Quant à nos sujets musulmans, la tâche exige plus de patience, et cela s'explique.

L'Européen qui s'expatrie fait volontiers abandon de sa nationalité. Il ne parle plus guère, quand il ne l'oublie pas, sa langue maternelle.

L'indigène, au contraire, est moins vite assimilable. Ancien possesseur du sol, il ne croit, en général, avoir rien à apprendre, ni rien à oublier.

Ceci au point de vue intellectuel.

Quant à sa prospérité, à son bien-être matériel, ils ne sont plus à nier ; la meilleure preuve en est dans l'accroissement rapide de sa population.

.

 Je lève mon verre en votre honneur, monsieur le ministre, en l'honneur de la représentation algérienne que nous sommes fiers de voir, par deux de ses membres, collaborer avec vous à la direction des affaires de l'État.

Je lève mon verre en votre honneur, monsieur le Gouverneur général, en l'honneur de vous tous, Messieurs nos hôtes de quelques jours, heureux que la nature, comme nous, se mette en fête pour vous recevoir, que notre radieux soleil d'avril fasse la mer plus bleue, nos campagnes plus verdoyantes.

Je forme un vœu : c'est que vous emportiez partout avec vous la vision radieuse de cette terre d'Afrique où le génie colonisateur de la France s'est affirmé de si éclatante façon.

M. le ministre répond, en remerciant le maire d'Al-

ger des paroles qu'il vient de prononcer, il lève son verre « à la ville d'Alger, à cette cité hospitalière, que nous admirons tous » et il exprime « ses sentiments de cordiale sympathie, pour toutes les nations représentées au congrès ».

DÉJEUNER AU PALAIS D'ÉTÉ

Le jeudi 24 avril, à midi, a eu lieu, au Palais d'Été, à Mustapha, un déjeuner intime de 55 couverts, donné par le Gouverneur général en l'honneur du ministre de l'instruction publique, des membres des bureaux des congrès et des délégués étrangers.

A la fin du repas, M. Jonnart porte la santé du Président de la République, dont le séjour en Algérie a laissé un souvenir ineffaçable et qui a tracé alors à l'administration algérienne un programme de paix laborieuse qu'elle s'efforce de réaliser depuis lors.

Il remercie le ministre de l'instruction publique d'avoir bien voulu présider à ces solennités scientifiques : sa présence parmi nous lui a permis de constater les progrès réalisés dans la colonie et ses précieux conseils nous aideront, dit-il, à en réaliser de nouveaux.

Le Gouverneur général salue les membres des congrès qui sont venus en si grand nombre de France et des pays étrangers visiter cette terre française que nous avons deux fois conquise, par la vaillance de nos soldats et le labeur de nos colons. Ils ont dû reconnaître que les préoccupations matérielles n'avaient pas étouffé en Algérie l'amour du beau et du bien, et que les Français d'ici avaient le souci de participer au mouvement intellectuel et en même temps de rapprocher d'eux les vaincus, d'améliorer leur condition économique et morale.

Ils pourront dire que l'Algérie est maintenant une grande personne qui a une physionomie arrêtée, bien à elle, et qui fait honneur à la France dont elle est issue.

Le ministre, dans sa réponse, dit qu'il a trouvé dans Alger une Athènes africaine ; il fait le plus vif éloge du gouverneur général qui a mis au service de notre chère colonie sa rare intelligence et tout son cœur : sa mission est déjà féconde en résultats et elle sera sûrement longue, car il ne tient qu'à M. Jonnart lui-même de la prolonger.

OUVRAGES OFFERTS AU CONGRÈS

A l'occasion du Congrès des Orientalistes, les professeurs de l'Écoles des Lettres et des Médersas ont publié un *Recueil de mémoires et de textes*, Alger 1905, comprenant les travaux suivants :

RENÉ BASSET. *Recherches bibliographiques sur les sources de la Salouat el Anfâs.*

A. BEL. *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les Musulmans Maghribins.*

BEN CHENEB. *De la transmission du Recueil des traditions de Bokhary aux habitants d'Alger.*

AUGUSTIN BERNARD. *Les capitales de la Berbérie.*

SAÏD BOULIFA. *Le K'anoun d'Adni.*

E. DESTAING. *Le fils et la fille du Roi* (texte berbère des B. SNOUS).

E. DOUTTÉ. *La Khol'ba burlesque de la fête des T'olba au Maroc.*

G. FERRAND. *Un texte arabico-malgaché en dialecte sud-oriental.*

A. FOURNIER. *Le caractère de Micipsa dans Salluste.*

L. GAUTHIER. *Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroès).*

E. GAUTIER. *Oasis sahariennes.*

S. GSELL. *Étendue de la domination carthaginoise en Afrique.*

E. LEFÉBURE. *Les noms d'apparence sémitique ou indigène dans le Panthéon égyptien.*

W. MARÇAIS. *Quelques observations sur le dictionnaire pratique arabe-français de Beaussier.*

A. DE C. MOTYLINSKI. *L'Aqida des Abadhites.*

G. YVER. *La Commission d'Afrique.*

..

L'École des Langues Orientales a fait paraître également un *Recueil de mémoires orientaux* (Paris, 1905), dont voici l'énumération :

BAPHIER DE MEYNARD. *Une ambassade marocaine à Constantinople.*

H. DERENBOURG. *Le culte de la déesse Al'Ouzza en Arabie.*

O. HOUDAS. *Notice sur un document arabe inédit relatif à l'évacuation d'Oran par les Espagnols en 1792.*

C. HUART. *Documents persans sur l'Afrique.*

A. MEILLET. *De quelques évangélistes arméniens accentués.*

E. LORGEOU. *Somdet P'ra Maha Chakrap'at, roi de Siam, seigneur des éléphants blancs.*

JULIEN VINSON. *Le collège de Behour (Établissements français dans l'Inde).*

A. VISSIÈRE. *Un sceau de Tsiang K'iu, ministre du royaume de Yén au III^e siècle avant l'ère chrétienne.*

JEAN PSICHARI. *Essai de grammaire historique sur le changement de λ en ρ devant consonnes, en grec ancien, médiéval et moderne.*

ÉMILE PICOT. *Notice bibliographique sur le protopope Mihail Strélbickij, imprimeur à Iassi, à Mogilev de Podolie et à Dubossar.*

LÉON DE ROSNY. *Épisodes de la jeunesse de Tai-Kan-Sama, surnommé le Napoléon de l'Extrême-Orient.*

HENRI CORDIER. *Du Halde et d'Anville (cartes de la Chine).*

JEAN BONET. *Quelques notes sur la vie extérieure des Annamites.*

PAUL BOYER. *Un vocabulaire français-russe de la fin du XVI^e siècle extrait du Grand Insulaire d'André Thevet.*

*
* *

Les deux ouvrages suivants ont été publiés aussi à l'occasion du XIX^e Congrès.

COMTE DE LANDBERG. *La langue arabe et ses dialectes*, Leyde, Brill, 1905, in-8.

M^{me} OLGA DE LÉBÉDEW. *Histoire de la conversion des Géorgiens au christianisme*, Rome, 1905, in-8.

*
* *

La Société de Géographie d'Alger a fait paraître une plaquette contenant un plan d'Alger moderne et une double vue d'Alger l'une en 1830, l'autre en 1905.

Le Comité algérien de propagande et d'hivernage a fait distribuer aux congressistes un petit guide illustré, intitulé : « Alger, reine des stations hivernales ».

En outre, le Ministère de l'Instruction publique d'Italie l'India Office, l'Université de Cambridge, la Legatio Warneriana, la librairie Brill, la maison Drugulin, la fondation Gibb et un grand nombre d'Orientalistes ont offert au Congrès divers travaux qui ont enrichi la Bibliothèque Universitaire, suivant la décision du Comité d'organisation.

AMEDROZ, *Kitab el Wuzara*, Leyde, 1904.

ANDERSEN. *A pali reader with notes and Glossary*, Copenhague, 1904-1905.

ANDRÉ. *Les apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence, 1903.

ANSPACH. *Specimen litteris orientalibus*, Leyde, 1853.

Archæological Survey of India : Onze volumes de Rapports annuels.

BAENSCH-DRUGULIN. *Marksteine aus der Weltliteratur*, Leipzig, 1902.

BARTHOLOMÆ. *Die Gatha's des Avesta Zarathushta's Verspredigten*, 1905, in-8.

BALLELI. *Un nouvel apocryphe*, Livourne, 1904. — *Un monument douteux*, Trieste, 1905. — *Greek dialect*, Londres.

BENDALL. *Catalogue of the buddhist sanskrit manuscripts in the univ. library of Cambridge*, Cambridge, 1883.

BEVAN. *A short commentary on the book of Daniel*, Cambridge, 1892. — *The hymn of the Soul*, Cambridge, 1897. *Bibliotheca Indica*, nouv. série, n° 1002-1102.

BROWNE. *A traveller's narrative*, Cambridge, 1891, 2 v. — *The Tarikh-i-Jadid*, Cambridge, 1893. — *A Hand-List of Muhammadan manuscripts*, Cambridge, 1900. — *A catalogue of the persian manuscripts*, Cambridge, 1896. — *The Tadkiratu 'sh Shuara*, Londres, 1901. — *Second Part of Muhammed Awfi*. Londres, 1902.

BUDGE. *The history of Alexander*, Cambridge, 1889.

Bulletin de l'Association internationale pour l'exploration de l'Extrême-Orient, nos 1-4.

BURGESS AND CONSENS. *Archeological Survey of Western India*, t. IX.

Catalogue of the sanskrit manuscripts in the library of India Office. Londres. 1904.

CHRISTIAN. *La colonisation par le livre*. Paris, 1904.

CONSOLO, *Canti d'Israele*. Florence 2 v.

COOK. *A glossary of the aramaic inscriptions*, Cambridge, 1898.

COWELL. *Three Episodes from the bengali poems*, Calcutta, 1902.

DAVIDSON. *Notes on the Bashgati Kâfir languages*, Calcutta, 1902.

DEMONTÈS. *Trois ans d'exil*, Alger, 1905.

DEUSSEN. *Erinnerungen an Indien*, Leipzig, 1904.

DOZY. *Le calendrier de Cordoue*, Leyde, 1873. — *The history of the Almohades*, 2^e éd. Leyde, 1881. — *Scriptorum arabum loci de Abbadidis*, Leyde, 1846-1873, 3 v.

DOZY, DE GOEJE ET HOUTSMA. *Catalogus cod. or. Bib. Lugd. Batav.*, 6 v. 1861-65, Leyde.

ETHE. *Catalogue of the Persian manuscripts*, t. 1, Oxford, 1903.

GALLAND. *Grammaire d'arabe régulier*, Paris, 1905.

GIBB. *History of Ottoman Poetry*, Cambridge, 1900-1905, 4 v.

GIBB (Beveridge et Browne). *Memorial Series*, 2 v. Leyde, 1905.

GILES. *A catalogue of the Wade Collection*, Cambridge, 1898.

DE GOEJE. *Historia Khalifatûs Omari II*, Leyde, 1865. — *Bibliotheca Geographorum arabicorum*, t. V-VIII, Leyde, 1889-1894. — *Diwan Moslim Ibn Walidi*, Leyde, 1875. — *Descriptio al Magribi*, Leyde, 1860. — *Fragmenta historicorum arabicorum*, Leyde, 1869-71, 2 v.

DE GOEJE ET HOUTSMA. *Catalogus cod. arab. Bib. Lugd. Batav*, 2^e éd., t. I, Leyde, 1888.

GRAFFIN ET NAU. *Patrologia orientalis*, t. I, fasc. 1, 2, 3; t. II, fasc. 1, 2, 3.

GRAVE. *Specimen e litteris orientalibus*, Leyde, 1866.

DE GREGORIO. *Relazione sul XIII^o Congresso degli Orientalisti*, Palerme, 1904.

GRIERSON. *Linguistic Survey of India*, Calcutta, 1904, 6 v.

DE GUBERNATIS. *De Sakuntala à Griselda*, Rome, 1905.

GUILLIBERT. *La bataille d'Aix*.

HAFFNER. *Texte zur arabischen Lexicographie*, Leipzig, 1905.

HAHN. *Kurukh-english Dictionary*, t. I, Calcutta, 1903.

HAMAKER. *Liber de expugnatione Alexandriæ*, Leyde, 1825.

HOFFMANN. *Mundari Grammar*, Calcutta, 1903.

Horæ Semiticæ, éd. Marg. Dunlop Gibson, t. 1, 2, 3, 4, Londres, 1903-1904.

HOUTSMA. *Ein türkisch-arabisches Glossar*, Leyde, 1894. — *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, Leyde, 1886-1902, 4 v. — *Ibn Wadih Historiæ*, Leyde, 1883, 2 v.; *Kitab el Adhdhad*, Leyde, 1881.

HOGVLIET. *Specimen e litteris orientalibus*, Leyde, 1834.

HULTSCH. *South Indian Inscriptions*, Madras, 1903, in-4.

IBN SA'D. *Biographien*, Leyde, 1904, 3 v. in-4.

Imperial library Catalogue, Calcutta, 1904, 2 vol.

Illustrations of Indian Industrial Art, Calcutta, 1903.

Jewish Encyclopedia, t. VII, Londres, 1904.

JOHNSTONE. *Fadma the Shrine*, ms. berbère.

DE JONG. *Lataifo'l Maarif*, Leyde, 1867. — *Catalogus cod. orient. Arab. reg. scientiarum*, Leyde, 1862. — *Al Moschtabih*, Leyde, 1881.

TH. G. JUYNBOLL. *Abul Mahasin Annales*, Leyde, 1855-61, 2 v. — *Lexicon geographicum*, Leyde, 1852-54, 6 v. — *Chronicon samaritanum*, Leyde, 1858. — *Commentarii in historiam gentis samaritanæ*, Leyde, 1846.

TH. W. JUYNBOLL. *Le livre de l'impôt foncier*, Leyde, 1896. — *Catalogus van de Maleische en Sundaneesche Handschriften*, Leyde, 1899. — *Jus shafiiiticum*, Leyde, 1879.

Journal of the Asiatic Society of Bengal, t. LXX-LXXIII, 14 fasc.

KEITH FALCONER. *Kalilah and Dimnah*, Cambridge, 1885.

KIRK. *A grammar of the somali language*, Cambridge, 1905.

KUENEN. *Libri Exodi et Levitici*, Leyde, 1854. — *Specimen e litteris orientalibus*, Leyde, 1851.

KUNOS. *Türkische Volksmärchen*, Leyde, s. d.

LAND. *Anecdota Syriaca*, Leyde, 4 v. 1862-75.

LANDBERG. *Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, t. II, Leyde, 1905.

LITTMANN. *Modern arabic tales*, Leyde, 1905, t. I.

MACLAGAN. *Gazetter of the Multan District*, Lahore, 1902.

MACLEAN. *Grammar of the dialect of vernacular syriac*, Cambridge, 1895.

MAGRI. *Ighlid il Malti*, Malte, 2 v.

CESSE DE MARTINENGO-CESARESCO. *La poésie populaire*, Paris, 1893.

MEURSINGE. *Es Sojutii liber de interpretibus Korani*, Leyde.

MILLS. *The Gathas of Zarathushtra*, Leipzig, 1900.

D. H. MÜLLER. *Die Mehri und Soqotri Sprache*, Vienne, 1905.

NICHOLSON. *Selected poems from the Divan Shamsi Te-*

brizi, Cambridge, 1898. — Part I of the *Tadhkiratu'l Awluja*, Londres, 1905.

PALMER. *The Poetical Works of Beha eddin Zohair*, Cambridge, 1876, 2 v.

PASO Y TRONCOSO. *Comedia de los Reyes de Lafuente*, Florence, 1902.

PERIER. *Nouvelle grammaire arabe*, Paris, 1903.

PULLE. *Giornale della Societa asiatica italiana*, 1904. — *Mappemondo catalano ritrovato nella biblioteca Estense*.

RISLEY. *Census of India*, 1901, 3 v. in-4.

ROBINSON. *Dictionary of the hausa language*, Cambridge, 1899, 2 v. — *Specimen of hausa literature*, Cambridge, 1898.

ROORDA. *Abul Abbasi Amedis vita*, Leyde, 1825.

RUTGERS, *Historia Iemanæ sub Hasano pacha*, Leyde, 1838.

SASTRI. *A descriptive Catalogue of Sanscrit Manuscripts*, Calcutta, 1903, 2 v.

SCHEUNE-VOGEL. *O pronokhojdenii slovianskikh polyglasnoikh*.

STEINSCHNEIDER. *Catalogus codicum hebræorum*, Leyde, 1858.

Studi glotologici italiani dir. da Giacomo de Gregorio, t. I, II, III. Turin, 1899-1901.

Studi italiani di filologia indo-iranica dir. da F. Pulle, Florence, 1897-1904, t. I, II, III, IV, VI.

Studia Sinaitica, éd. M^{mes} Margar et Dunlop Gibson, t. 2, 3, 5, 7, 8, Londres, 1894-1901.

CH. ET T. TAWNEY. *Catalogue of two collections of sanscrit manuscripts*, Londres, 1903.

Toung-Pao, II^e série, tome V.

Université de Grenade : Fac-simile des premiers folios du ms. d'Ibn Loyon avec traduction par Cardenas.

VALETON. *Taalibii Syntagma*, Leyde, 1844.

VAN VLOTEN. *Le livre des beautés et des antithèses*, Leyde, 1898. — *Liber Mafatih el Olum*, Leyde, 1895. — *Tria opuscula auctore Al-Djahiz*, Leyde, 1903.

Verhandlungen der II^e International Kongress f. allg. Religionsgeschichte, Bale, 1905.

Verzeichniss der Stichwörter für die Encyclopädie des Islam, Leyde, 1905.

WADDELL. *Report on the excavations at Pataliputra*, Calcutta, 1903.

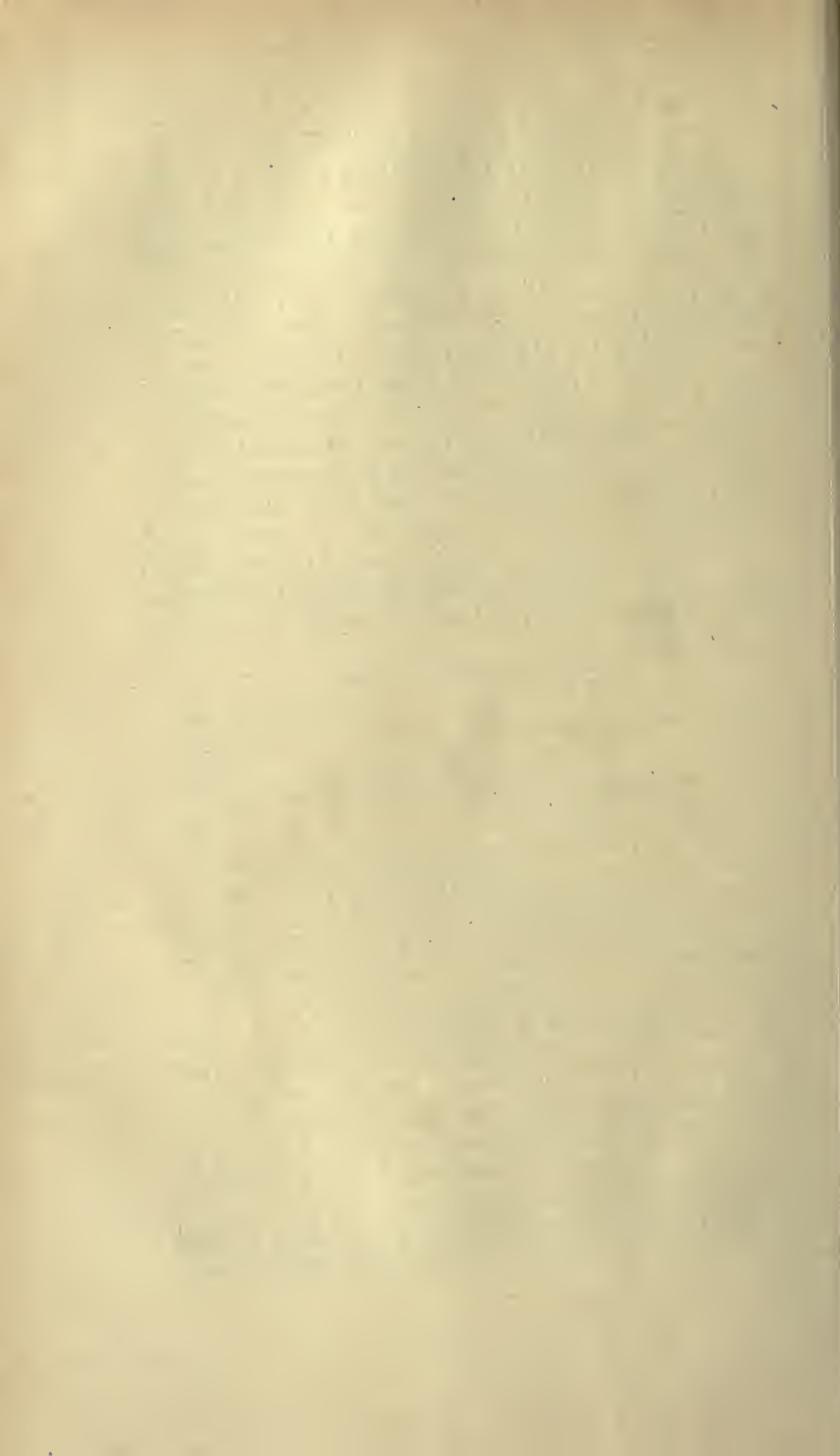
WALT. *Indian Art at Delhi*, Calcutta, 1903.

WEIJERS. *Nieuwe proeve on de arabische Lettern*, Leyde, 1840.

WESSELY. *Topographie des Fajjum*, Vienne, 1904. — *Arsinoitische Verwaltungsurkunden*, Leipzig, 1905.

WEYERS. *Specimen criticum exhibens locos Ibn Khacani*, Leyde, 1831.

WRIGHT. *The Chronicle of Joshua the stylite*, Cambridge, 1882. — *Lectures on the comparative Grammar*, Cambridge, 1890. — *A grammar of the Arabic language*, 3^e éd. Cambridge, 1896-98, 2 v.



PREMIÈRE SECTION

INDE

LANGUES ARYENNES ET LANGUES DE L'INDE

VAJRAPÂNI

DANS LES SCULPTURES DU GANDHÂRA

PAR

M. ÉMILE SÉNART

Membre de l'Institut.

Dans les scènes qu'ils empruntent à la vie du Bouddha, les sculpteurs du Gandhâra introduisent presque invariablement un personnage d'autant plus énigmatique que les textes sont à son endroit plus silencieux. Son aspect est d'ailleurs variable : tantôt une figure barbue d'adulte, tantôt un éphèbe imberbe. Un trait fixe unifie les représentations diverses : toutes portent très ostensiblement un même attribut ; l'image en est peu expressive ; mais si l'on compare tel relief où le dieu Indra est armé de cette sorte de massue¹, on ne peut hésiter à y reconnaître le foudre, *vajra*. Toujours peu vêtu, le haut du corps généralement découvert, parfois portant un simple pagne quand il n'est pas entièrement nu, parfois aussi drapé à la façon du Sophocle antique, le personnage affecte une physionomie très particulièrement occidentale et classique.

Qui est cet être mystérieux ?

On lui a donné plus d'un nom. Śākyamuni a dans sa famille même un adversaire que l'envie arme contre lui : à plusieurs moments de sa carrière, Devadatta le calomnie ; il lui dresse des guet-à-pens, le poursuit sans trêve de sa haine. A l'expression supposée railleuse et malveillante de certaines images on crut dans l'inconnu reconnaître Deva-

1. Foucher, *L'Art du Gandhâra*, I, fig. 264.

datta. Mais ni l'attribut, ni le costume du personnage, ni sa présence dans des scènes antérieures ou postérieures à son rôle légendaire ne s'accordaient avec cette interprétation.

N'était-ce pas Indra (Śakra), le chef des devas, dont l'arme est le foudre et que la légende ou le conte met souvent en relation avec le Buddha, toujours dans une attitude de déférence officieuse ? Conjecture condamnée à son tour par ce double fait : qu'à Indra-Śakra est affecté dans les sculptures un type parfaitement déterminé, très différent de notre inconnu, et que, à plusieurs reprises, tous deux sont figurés côte à côte dans une même scène.

Il est un autre personnage que les récits rapprochent fréquemment du Buddha ; c'est son adversaire, Māra, la personnification de la concupiscence, l'ennemi qui, vaincu par lui au pied de l'arbre de bodhi, reste irréconciliable, guette incessamment un moment où il puisse reprendre ses avantages et, au seuil du nirvāṇa, vient rappeler au Saint que l'heure est venue de disparaître du monde des vivants. L'anonyme fut baptisé Māra. Par malheur rien dans son allure, telle que la présentent les reliefs, n'autorise à lui prêter un caractère adverse ni de méchants desseins. Il est d'ailleurs des cas — la lutte de la bodhi, le départ vers la vie religieuse, — où apparaît certainement Māra ; il est alors figuré, non avec le foudre, mais en archer, à la façon du dieu de l'amour¹, ce Kāma dont le nom est aussi son nom et avec lequel l'identifie toute la tradition.

On s'est, de guerre las, trouvé d'accord, je pense, pour désigner l'inconnu par un nom que justifie assez son attribut caractéristique, Vajrapāṇi, le « Porte-foudre ». Il est au moins un cas certain où un témoignage écrit confirme cette solution. Dans l'histoire du Nāga Apalāla, Hiouen Tsang fait intervenir un génie, Vajrapāṇi, qui frappe « de sa massue de diamant » le flanc de la montagne. Les reliefs du

1. Foucher, p. 356-7.

Gandhâra — et plus clairement qu'aucun autre celui qu'a reproduit M. Foucher (fig. 274) — figurent en effet dans cette action le Vajrapâni consacré, reconnaissable également à son type, à son costume et à son arme.

Vajrapâni est surtout familier à la littérature comme épithète d'Indra-Śakra, le dieu au foudre; il est des textes bouddhiques qui glosent expressément le mot en ce sens¹. Mais il en est d'autres (comme *Lal. Vist.*, p. 66, éd. Lefmann) où, nettement distingué d'Indra, Vajrapâni est le chef d'une classe de génies; Guhyakas ou Yakṣas. Il lui arrive même² de se sectionner en exemplaires multiples. D'autre part, le bouddhisme du Mahāyāna et l'imagerie qui le reflète mettent en scène un Vajrapâni nouveau. Du passé il n'a guère que l'arme à laquelle il doit son nom. Il est élevé au rang de ces dhyānibodhisattvas que la mythologie métaphysique de l'école place, avec des buddhas correspondants, à l'origine des choses. Entre tous il a un rôle privilégié: il est le protecteur attitré de la Religion³. M. Gruenwedel (p. 141) estime même que c'est de lui que la doctrine de l'Ādibuddha a pris son point de départ. Cette haute destinée ne l'empêche pas de figurer parallèlement au Tibet dans un rôle moins sublime (p. 160, 161), sous des formes démoniaques et dans des attitudes obscènes.

Si divers qu'ils soient, ces rôles ne se peuvent pas isoler; ce sont les étapes d'un type qui a évolué. Mais comment s'enchaînent-elles? et à quel moment les sculptures du Gandhâra correspondent-elles dans la série?

Seul jusqu'ici M. Gruenwedel a essayé de pénétrer comment se seraient déroulés les faits⁴. Ses vues ne s'expriment pas peut-être avec une précision qui rassure contre tout malentendu. Je pense les résumer fidèlement en disant qu'il croit, dans le personnage des sculptures, démêler une sorte de dualité. Ordinairement il aurait auprès du

1. Par exemple Buddhaghosa in *Ambaṭṭhasutta*, ap. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, p. 117.

2. Hiouen Tsang, I, 319.

3. Gruenwedel, *Buddh. Mythol.*, p. 158.

Buddha un rôle bienveillant et protecteur ; ailleurs il serait un être démoniaque qui observe le Saint avec méchanceté. Le premier aspect serait dérivé d'Indra-Śakra dont l'art tendrait, sous l'inspiration de la légende populaire, à élargir de plus en plus l'intervention. Le second serait issu de Māra ; il aurait été armé du foudre comme chef des devas vaśavartins ; puis la signification de ce Māra Vajrapāṇi se serait oblitérée, et c'est en prétendant expliquer sa présence dans l'imagerie qu'on aurait de toutes pièces créé le bodhisattva Vajrapāṇi. Peut-être faudrait-il d'ailleurs, dans le contraste entre le porte-foudre barbu et le porte-foudre juvénile, chercher la source même du système qui partagea les dieux protecteurs du bouddhisme en deux formes, l'une bénigne (*śānta*), l'autre terrible (*kruddha*). C'est du second aspect que serait sorti son rôle inférieur de Yakṣa ; le premier aurait conduit à la création du bodhisattva qui devint finalement l'Ādibuddha en personne¹.

La thèse est quelque peu enchevêtrée et résume des combinaisons plus ou moins plausibles ; on ne saurait dire qu'elle s'appuie pas à pas sur des données contrôlées.

Rien absolument n'autorise à dédoubler dans les sculptures le rôle du Vajrapāṇi. C'est, je l'ai dit, par une interprétation fausse, qui déjà a été rectifiée², qu'on lui a, dans certains cas, supposé une signification maligne. En réalité il apparaît partout comme un suivant respectueux. Il ne sort de son immobilité décorative que pour se livrer devant le lit de mort du Maître aux démonstrations de la plus violente douleur, ou, dans l'histoire d'Apālāla, pour amener aux pieds du Buddha le Nāga dont il frappe de son foudre la retraite montagnaise. Au moment même où il l'éloigne du Buddha pour cet office, le sculpteur le dédouble et le conserve à côté du Maître dans sa pose consacrée : tant il est conçu comme un garde du corps attitré, inséparable du Buddha.

1. *Buddh. Kunst in Indien*, p. 84-92.

2. Gruenwedel, *Buddh. Mythol.*, p. 141-179, etc.

J'ai dit pourquoi notre Vajrapāṇi ne pouvait être considéré comme l'héritier d'Indra-Śakra. Le type du dieu s'était fixé de bonne heure dans la vieille école indienne de sculpture ; c'est celui-là même que continuent les artistes du Gandhāra quand ils ont à le figurer, à la naissance du Bodhisattva, à la descente du ciel près de Sāṅkāśya, ailleurs encore. Plus d'une fois¹ il paraît dans leurs ouvrages à côté de Vajrapāṇi. Loin de se déduire naturellement l'un de l'autre, les deux types plastiques marqueraient bien plutôt l'antithèse extrême entre la tradition indigène et l'action de l'occident.

Est-il davantage un succédané de Māra ? Cette fois, les deux personnages n'ont même plus le lien d'un symbole commun. Que les dieux aient pu être caractérisés par le foudre, je ne le conteste pas ; mais en fait, au Gandhāra, là où nous rencontrons Māra, il tient l'arc, non le tonnerre. Il ne se distingue pas moins de Vajrapāṇi par les traits, par le costume que par l'armement.

Si donc rien ne nous invite à attribuer à notre Vajrapāṇi une origine double, il n'y a pas plus d'apparence qu'il descende uniquement soit de Māra, soit d'Indra-Śakra.

A vrai dire, s'il est une conclusion que l'aspect si classique du Vajrapāṇi suggère irrésistiblement, c'est que nous sommes en présence d'une création nouvelle, propre à l'école du Gandhāra, c'est que, dans l'art tout au moins, le personnage est de date récente. Assurément les ouvriers du nord-ouest n'ont pas imposé ce compagnon au Buddha de leur autorité propre, en dehors de la tradition. La littérature ancienne connaît, nous l'avons vu, un Vajrapāṇi, chef des Guhyakas ou des Yakṣas. C'est Kuvera qui est ordinairement présenté comme leur roi, et, depuis Barhut jusqu'à une époque assez basse, sous ce nom ou sous le nom de Vaiśravaṇa, les images et les contes attestent combien fut populaire parmi les bouddhistes ce dieu des richesses. Les ruines de Barhut nous ont con-

1. Foucher, p. 564.

servé plusieurs statues très soignées, de Yakṣas et de Yakṣiṇis. C'est donc que ces génies ont été de bonne heure chers à l'imagination bouddhique. Le Vajrapāṇi plastique est bien de leur lignée ; j'en trouve un indice de plus dans les proportions naines que les reliefs lui prêtent en plusieurs cas¹ ; elles s'accorderaient mal avec une descendance plus illustre. On ne saurait pourtant méconnaître que sa signification et son rôle sont sensiblement élargis dans les sculptures.

Il y flotte entre deux types, la figure barbue d'un homme déjà mûr, la figure imberbe d'un jeune garçon à la chevelure bouclée. Les seuls modèles helléniques qu'elles suggèrent, mais qu'elle suggèrent nettement, sont les personnages de Silène et d'Eros. L'un et l'autre rentrent à merveille dans le cycle des représentations bachiques qui est si caractéristique de l'école Gandhârienne. Aux yeux des bouddhistes les devas — et leur nom même de Kāmāvacaras le proclame — sont essentiellement des génies voués à tous les plaisirs des sens. Il était très naturel, pour résumer leur signification en un type, que les mêmes artistes, imbus de traditions occidentales, qui imaginaient de figurer le Buddha sous les traits d'Apollon, songeassent à utiliser tour à tour les types également familiers, également évocateurs d'images sensuelles, d'Eros et de Silène. Entre les deux, ils ne marquent nulle distinction de rôle : c'est le Vajrapāṇi imberbe qui brandit la foudre contre la demeure d'Apālā ; et l'un comme l'autre apparaissent également tour à tour dans l'attitude caractéristique de comparse déférent.

J'ai rappelé que l'imagerie tibétaine possède deux Vajrapāṇis : l'un est le Bodhisattva, l'autre une figure horridique et démoniaque de Dharmapāla². M. Gruenwedel n'a pas seulement supposé qu'ils descendraient immédiatement des modèles du Gandhāra, le double aspect indiqué dans

1. Par exemple Foucher, I, fig. 182.

2. Gruenwedel, *Buddh. Kunst*, p. 89.

3. Gruenwedel, *Buddh. Myth.*, p. 158 al.

nos reliefs ayant bifurqué d'une part vers le caractère favorable et bénin, de l'autre vers un personnage terrible et menaçant ; cette distinction aurait, suivant lui, en se généralisant, inspiré tout le système qui a érigé en doctrine et étendu à nombre d'êtres divins un semblable doublement. Ce serait attribuer à l'image sur la théorie une action bien forte. Elle est ici deux fois inadmissible, et parce que l'opposition supposée n'existe pas dans les reliefs du Gandhâra, et parce que la conception de divinités à physionomies antithétiques, plonge notoirement ses racines dans un passé lointain, dans les superstitions magiques à la faveur desquelles elle s'est insinuée dans le Bouddhisme.

Est-ce à dire que l'on puisse isoler le Vajrapâni mahâyâniste de notre Vajrapâni plastique ? Tout, au contraire, semble les relier étroitement. Et comment douter que, par sa fonction uniforme et caractéristique de suivant, de protecteur armé du Buddha à travers toute sa carrière religieuse, il ne s'achemine à sa fonction plus générale, plus systématique, de patron du Bouddhisme ? Si le double aspect — combattant redoutable et bodhisattva serein — qu'il assume dans l'imagerie rappelle encore ses origines de génie subalterne en même temps qu'il affirme sa promotion à une dignité plus haute, il n'empêche que sous l'un ou sous l'autre, il ne soit essentiellement un protecteur de la religion et n'apparaisse ainsi comme le continuateur naturel du Vajrapâni des sculptures.

Si cette filiation semble évidente, il s'ensuit que notre Vajrapâni du Gandhâra marque dans la série une étape intermédiaire. Si, à la date à laquelle il remonte, il eût encore été pour les fidèles purement et simplement le génie secondaire, sans accent bien personnel, du début, il n'aurait pas été figuré comme le compagnon inséparable, le défenseur obligé du Buddha ; si sa qualification de Bodhisattva éminent eût été pleinement acquise, nous le trouverions fixé sous un aspect moins variable, plus comparable à celui d'autres bodhisattvas. Nous savons que, en

entraînant dans son orbite le personnel mythologique de la religion populaire, le Bouddhisme n'a pas manqué de le subordonner à la doctrine nouvelle, de lui faire faire cortège au Buddha. Mais si, comme il semble résulter des représentations figurées, Vajrapâni a été choisi pour synthétiser en sa personne le monde des devas, pourquoi ce privilège lui est-il précisément échu? Et pourquoi son importance a-t-elle par la suite tendu à se développer encore dans la plastique et dans les systèmes?

C'est son nom même, qui nous donne la clé de sa fortune.

A côté de Vajrapâni, le Mahâyâna s'est incorporé plusieurs figures de dénomination très voisine, au premier rang les bodhisattvas Vajradhara, Vajrasattva. M. Gruenwedel les dérive de la même source (p. 179); ce sont pour lui autant d'héritiers directs d'Indra-Śakra. *Vajradhara* est peu significatif, étant un simple synonyme de *Vajrapâni*. Il n'en est pas de même de *Vajrasattva*. La signification « essence du Vajra » ne convient guère à Indra et, en fait, le qualificatif ne paraît pas lui être jamais appliqué. Comme nom propre, et plus clairement encore dans son emploi étymologique, le mot suppose évidemment que son premier membre a, du sens primitif, développé un sens nouveau, figuré ou mystique, qui en modifie sensiblement la portée.

Dès longtemps Burnouf¹ a signalé quelle importance frappante prend le mot *vajra* dans la littérature des Tantras. Le fait est certain; l'explication qu'il en a proposée est plus douteuse. L'emploi fréquent de *ratna* au sens de « précieux » aurait donné naissance à l'usage analogue et d'abord équivalent de *vajra*. Sans parler d'autres difficultés, on comprend mal pourquoi *ratna* se serait de la sorte doublé d'un synonyme qui l'aurait sitôt débordé. Si le mot a fait une si grande fortune, c'est qu'il se recommandait par une origine significative, qu'il était si je puis dire, animé d'une vitalité propre.

1. *Introduction*, p. 526-7.

Partout où, dans les Tantras, le mot *vajra* a un sens concret qui se puisse figurer, il signifie « foudre », il est représenté par le foudre. La magie populaire, — nous le constatons par des textes qui remontent jusqu'à l'Atharvaveda et aux brâhmanas, — assimila de bonne heure ses instruments d'action supposés — amulettes, talismans — à l'arme divine par excellence. C'est sous l'empire de cette tradition que le mot pénétra de plus en plus cette littérature spéciale. Tandis que la spéculation l'idéalisait en applications mystiques, le foudre resta dans la main des prêtres, des *vajracâryas*, le symbole même de leurs fonctions et de leur pouvoir.

Si l'on n'envisage que la date des rédactions bouddhiques, cette littérature est relativement récente. Mais par ses éléments constitutifs, par la tradition d'où elle est dérivée, par la popularité qui lui a peu à peu conquis une place même dans le Bouddhisme, elle est certainement très ancienne. Il est clair que le rôle qu'y joue le *Vajrasattva*¹, synonyme du Buddha ou expression du Buddha éternel, s'inspire de constructions doctrinales tardives. Peu importe, s'il est non moins certain que c'est en définitive sur l'image et sur l'idée du foudre que repose non seulement l'importance de ce nom, mais le rôle si large, si frappant qui appartient au terme *vajra* dans la terminologie, dans les cérémonies, dans l'onomastique. Ce trait-là n'est ni tardif ni accidentel.

Il nous conduit à examiner un fait parallèle à ceux qui concernent Vajrapâni.

Le siège sur lequel Śâkyamuni obtient au pied de l'arbre l'illumination parfaite reçoit souvent le nom de *Vajrâsana*. S'il paraît inconnu aux livres pâlis, l'usage en est trop répandu au nord pour qu'on puisse douter qu'il ne soit ancien. On a traduit « trône de diamant »; cette version a le double inconvénient de ne rien signifier du tout, ni en soi, ni du point de vue de la légende, et d'être contraire à la tradition

1. Cf. La Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, p. 154 suiv., etc.

qui, jusqu'à une époque très basse, se souvient et affirme en inscrivant un foudre sur les figures de ce siège, qu'il faut entendre le « trône au foudre ». J'ai jadis cherché à démontrer que le duel du Buddha contre Namuc-Māra reflète, avec toutes les déformations que l'on voudra, mais reflète la vieille lutte mythologique entre les puissances de la lumière et des ténèbres; le foudre en est à l'origine l'arme caractéristique. Je ne prétends aucunement que le nom de Vajrāsana suppose que le souvenir de cette parenté se soit transmis expressément à notre connaissance du moins, il n'apparaît qu'à une époque donnée, plus ou moins éloignée déjà des origines, et les descriptions verbales de la scène font au vajra peu de place. Il se peut qu'une conscience plus ou moins latente du rôle qui normalement appartient au foudre dans cet épisode ait contribué à le faire introduire dans une dénomination qui s'y rattache; à coup sûr c'est surtout sous l'empire d'autres influences, avec une acception plus ou moins figurée, encore que directement dérivée du sens primitif de *foudre*, que *vajra* apparaît ici. Dans *vajrāsana*, comme, plus tard sans doute, dans *vajrasattva*, se reflète l'avènement parmi les bouddhistes des doctrines et des cérémonies tantriques.

Il n'en est pas autrement du Vajrapāṇi de nos sculptures.

On connaissait, mêlé à de rares incidents de la légende du Buddha, un génie « Porte-foudre »; à défaut de relief personnel, d'une individualité accusée, il était en possession d'un nom et d'un emblème qui se confondaient avec l'emblème caractéristique des doctrines tantriques. Il devint du coup comme l'exposant, au moins le témoin, des tendances religieuses dont le vajra était le mot de passe, le représentant naturel de tout ce monde divin dont les superstitions tantriques prétendaient, en s'amalgamant avec le bouddhisme, assurer la protection à ses sectateurs.

1. Foucher, *Iconogr. bouddh.*, II, p. 16 et fig. 1.

On sait ce que les monnaies des rois Koushans font d'emprunts au cycle Śivaïte. C'est donc que, à une date que tout indique avoir coïncidé avec la grande floraison de l'art du Gandhâra, le Śivaïsme avait des prises assez fortes sur des milieux très favorables au bouddhisme.

Entre les ouvrages du Gandhâra nous ne sommes pas encore en état d'établir un classement chronologique certain. En ce qui concerne le personnage de Vajrapâni, je ne vois pas que rien dans la série des monuments décèle une évolution. Il semble donc que le type plastique en ait été arrêté, avec les indécisions dont il garde la trace, dès les débuts de cette imagerie sur pierre. Peut-être y a-t-il reçu droit de cité au moment où l'usage s'est établi de représenter le Buddha lui-même sous des traits humains.

En tous cas, les sculptures nous apportent un témoignage dont le prix grandira au fur et à mesure que leur date sera mieux déterminée. Elles prouvent que, dès l'époque où remontent leurs commencements, la contamination du Bouddhisme et des notions tantriques était un fait acquis, assez généralisé et assez puissant déjà pour susciter ou amplifier dans l'imagerie, reflet des idées populaires, un personnage tel que Vajrapâni.

Il y a longtemps que l'on a suggéré qu'il devait y avoir quelque lien entre le développement du mahâyâna et l'épanouissement de l'art du Gandhâra. Cet indice nouveau n'a donc rien d'inattendu. Il me semble présenter de l'intérêt à la fois pour l'archéologie et pour l'histoire religieuse. C'est pourquoi peut-être il valait la peine de vous y attarder quelques instants.

THE JAINA PRECEPT OF NON-KILLING

PAR

MME LA CONTESSE DE MARTINENGO-CESARESCO

The belief in an original state of fraternity between man and animals which was taught expressly by the great Semitic and Iranian religious systems in the form of a Peace in Nature — underlies the whole field of primitive ideas. Totemism, whatever may have been its more particular origin, has its general origin in that belief. Some day, perhaps, it will be recognised as the tradition of a real fact. If man was, at first, an innocuous vegetarian, as Science now tells us that he was, there is no reason why wild animals should have been more afraid of him than the wild birds of desert islands are afraid of the newly arrived explorer before he has time to exhibit his murderous tendencies.

The Indian doctrine of « non-killing » cannot be judged aright unless it is considered in connection with the set of world-notions with which it is linked. Most writers seem to think they have disposed of Ahimsa when they have pointed out its connection with what is called in English the transmigration of souls, and what the Germans better term soul-wandering.

But its deeper affinities lie with the whole order of thought, of emotion, which tends to lower the wall between man and animals; to acknowledge, with Celsus, that the sun shines for them as well as for us; that the universe is as much or as little theirs as it is ours.

The doctrine of Ahimsa found the ground prepared for it. This is an essential though often unobserved condition

for the diffusion of any religious doctrine. The same precept of non-killing has had its apostles in Europe from Pythagoras down to the present day, but it has never appealed to more than a few, because it did not find a soil adapted to it. In India, the reverse happened. Far from impeding the spread of Buddhism and particularly of Jainism which enforced it more strictly, the law *not to take life* made those religions immediately popular. There was nothing new in it; what was alone new, was its more comprehensive application.

Long before the Jainas insisted on Ahimsa as an absolute necessity for salvation, innumerable ascetics had practised the same rule. It formed, indeed, the bond of union between all the religious teachers and recluses who constituted a feature of Indian life from remote antiquity. The founders of Jainism and Buddhism were ascetics like all the rest only instead of having a little following, they had a large one and they possessed to a greater degree the secret of magnetic influence.

The resemblance between Buddha and the Jaina founder, Mahavira, which led Europeans for a long time to regard them as the same person was not greater than the resemblance which they both shared with hosts of Hindu saints who lived long before them. The researches of the greatest authority on Jainism, Professor Herman Jacobi, have justified the belief of the Jainas in the separate origin of their religion. The fact that both Buddha and Mahavira sprang from the princely and not from the priestly caste, had the somewhat unlooked-for result that they found on their side the only kind of democratic sentiment which Asia has known up till now — the sentiment of religious equality. The Jaina Sacred Books form a manual of perfection for monks rather than a guide for all people : they resemble in this the « Imitation of Christ » rather than the Gospels. Hence, a good part of their precepts have not been and could not be observed by the laity. But the doctrine of Ahimsa is not one of these ; ever since it was pro-

mulgated about six hundred years before our era, every Jaina, man, woman and child, has obeyed it; not, it seems, to the injury of the race, for Jainas are tall, fair and handsome, and less subject to disease than the rest of the population. Their rules for straining water, wearing mouth-cloths, and other practices against swallowing animalculæ, may not have been without influence on their health but a more important co-efficient is the high standard of law-abiding moral conduct which they have attained.

The Buddhists place the law of non-killing at the head of their precepts no less than the Jainas; but, besides being far more rigidly observed by the Jainas, it seems to be invested by them with a higher positive as well as relative value. The position of the modern Buddhist layman is one of compromise: there never was a Buddhist who did not think cruelty to animals an abominable sin — there is no compromise on that point — but, in respect to animal food, the usual Buddhist layman is not more strict than any very humane person in Europe; he avoids sport, he will not kill himself, but if meat is set before him, he eats it. The Buddhists of Siam say that the Lord Buddha was prayed to forbid animal food absolutely but he would not. It is argued that in the flesh itself, when the life is gone, there is nothing particularly sacred; therefore it is permissible to sustain life on it. In Siam, even monks are allowed animal food within certain restrictions, but in most places where Buddhism has survived, the religious orders practise the non-killing rule as strictly as the Jainas. Moreover, just as Jainas have hospitals for sick animals, so the Buddhist monks in China teach the virtue of *fang sheng* (life-saving) by object lessons in the shape of tanks built near the convents to which people bring tortoises, fishes and snakes to save them from death and the monks also keep homes for starving or lost animals. Before the convent breakfast is served, the Chinese Buddhist monks are in the habit of placing a little rice on a pillar outside the door

for the wild birds. Buddhist monks, both in China and in India, have been always glad to invite friendly Europeans to witness such humane banquets. Fra Odoric, the Venetian Franciscan who dictated his travels in 1330, described his visit to a walled park laid out with fragrant herbs and shady trees : the park being a refuge for all sorts of animals which were fed by the monks of the neighbouring convent.

The monk who accompanied Fra Odoric told him that the animals were the souls of men. This is, of course, believed by all Indian sects, but it is astonishing how very rarely it is given as the reason for sparing animals. In particular, the Jainas hardly allude to it. The true motive is apparent in the Jaina conversion story — the « conversion » of the religious founder being always the turning point and most typical event in his life. It will be remembered that Sakya Mouni was « converted » by the sight of a broken down old man, a man with a deadly disease and a decomposing corpse. These dreadful and common realities — brought home to his mind with intolerable force — determined him to devote his life to freeing himself and others from subjection to such a doom.

Tha Jaina story is significantly different. A young prince on his way to be married, saw quantities of animals looking miserable in pens and enclosures. He asked his charioteer what was the reason. « They are *lucky* animals, was the answer, they are to be killed for a feast in honour of your wedding ». Mahavira, shocked at the man's denseness and touched by the sad spectacle before him, resolved that he would not be happy at the cost of so much suffering. He decided immediately to become a recluse.

Here we have a reason of pure humanity. The same theme is elaborated in the very striking Jaina story of a Congress of religions in which three hundred and sixty three learned doctors assembled to expound their respective ideas. The Jaina delegate advanced with a vessel full of red-hot coals which he held with a pair of tongs. He in-

vited the other members to take hold of the vessel with their bare hands. They one and all refused, saying that it would burn their fingers. Then the Jaina draws the moral. So they do not wish to suffer pain? Well, that is the case with all animals. « Therefore those religious teachers who say that all sorts of living things may be beaten or ill — treated, or deprived of life, will, in time, suffer in the same way themselves ».

Here is the argument placed on no fantastic basis, but on the soundest ground of all morality, that of reciprocity. A man should go on his way treating all creatures as he would himself be treated. This is virtue, this is religion, this is Nirvana.

I will only say in conclusion that though it is not likely that western moralists will ever agree with the extreme view of reciprocity taken by the Jainas, it is evident, nevertheless, that the great and general progress in humane feeling in the West has brought us all into closer spiritual relationship with those Eastern peoples who, in this matter, were so far our superiors.

HOW THE SIKHS BECAME A MILITANT PEOPLE

PAR

M. MACAULIFFE

When last I had the honour of speaking before a Congress of Orientalists, I endeavoured to give them an idea of the origin and tenets of the Sikh religion. My object now is to deliver a brief lecture on *How the Sikhs became a militant people*. The subject was suggested to me six years ago at the Congress of Orientalists in Rome by the late Sir William Hunter. He was desirous of incorporating a chapter on the subject in his projected history of India, and he invited me to write it for him. In mentioning the name of Sir William Hunter, I should wish, if it were not out of place, to pay my humble tribute to the zeal and devotion with which he devoted to Indian subjects the splendour of his literary gifts. I should also like to refer to the kindliness of his heart, and the inborn and unalterable philanthropy of his character. We may be permitted to mourn the fate of such a man removed from among us while in the plenitude and vigour of his intellectual faculties, and before he had fully completed the colossal literary labour on the great Oriental subject projected by him in early years.

In my previous lecture, I showed or endeavoured to do so how the Sikh religion was originally a system of quietism, humility, pure worship, and abrogation of caste distinctions, and I believe it is not now necessary for me to repeat what I then said, or to enter on a second disquisition on the writings of Guru Nanak, Kabir, Farid, and the

other Hindu and Mohammadan Saints whose writings are incorporated in the Granth or sacred volume of the Sikhs. The teachings of those holy men naturally provoked opposition, and it was soon felt that the Sikhs would have to protect themselves against the aggression of other religionists particularly Muhammadans.

Guru Angad, the second Guru of the Sikhs, was the very essence of humility and obedience. Notwithstanding this, however, he inculcated and upheld military devotion and self-sacrifice. A soldier, named Malu Shahi, orderly of a Mughal officer, sought for spiritual advice which would be profitable to him here and hereafter. The Guru counselled him, if ever the necessity of battle arose, to fight for his master, and not consider whether his side was in a numerical minority or not.

Guru Ramdas, finding his eldest son, Prithi Chand, worldly and disobedient, and his second son unfitted by his too retiring disposition for the duties of guru, appointed his third son, Arjan, to succeed him. When Prithi Chand represented that it was he himself who ought to have received the turban bound on Guru Arjan's head in token of succession to his father, Guru Arjan meekly handed it to him. Prithi Chand then began to take the offerings of the Sikhs, and left his brother, the duly appointed Guru, with only the most attenuated pittance for his maintenance. There was no check put on Prithi Chand's rapacity until Guru Arjan's Sikhs addressed and prayed him to assert himself; otherwise the seed of the True Name, which Guru Nanak had planted to be advantageous in this life, should never become a tree yielding to mortals the pleasures of a cooling shade and the sweet fruit of salvation.

Even when arrangements were made for Prithi Chand's suitable maintenance, he continued to annoy the duly constituted guru and make complaints against him to the Emperor Akbar. On that occasion, Guru Arjan composed the following.

I have forgotten all jealousy of others since I have obtained the companionship of saints.

No one is an enemy or stranger to me ; I am on good terms with every one.

What God did I accept as good ; this wisdom I have obtained from the holy.

The one God is contained in everything ; as Nanak beholdeth God's work, he is happy.

When Guru Arjan performed for the compositions of his predecessors the same part that Pisistratus did for the poems of Homer, and compiled the Granth, called the Granth Sahib out of respect by their Sikhs-because, it is believed by them to be an embodiment of the gurus; an opportunity was afforded to the Guru's enemies to make further charges against him. He was accused, like Socrates of old, of deposing the deities of his country and substituting for them a new Divinity. He was duly acquitted of this charge by the wise and tolerant Emperor Akbar, the marvel of his age and country.

Akbar's son, Salim, afterwards known as Jahangir, was not beloved by his father for his many excesses and his usurpation of authority within the Empire. Jahangir felt the virtues and excellent qualities of his son, Khusrau, a standing reproach and accordingly hated him. Moreover Akbar had destined Khusrau for the throne to the supersession of his father, Jahangir. On the death of Akbar, Jahangir desired to seize Khusrau, but he escaped from Agra, pursued by the Imperial troops. He directed his steps towards Afghanistan, and on the way visited Guru Arjan at Tarn Tāran. He implored the Guru for pecuniary assistance. The Guru said he had money for the poor but not for princes. Khusrau replied with great humility that he himself was now very poor, needy and unfriended, and had not even a kauri to defray his travelling expenses. On this, the Guru assisted him to the best of his ability. The subsidy however proved insufficient to save Khusrau.

The Guru's assistance to Khusrau was enough to fan the

flame of his father, the Emperor Jahangir's hostility. The Sikh accounts of Guru Arjan's end are somewhat different from those of the Muhammadan historians. The Emperor Jahangir in his Autobiography states: « The idea struck me several times to make the Guru a convert to Islam, till at last Khusrau crossed the Bias and proceeded in the direction of the Guru. The Guru had an interview with the Prince, and supplied him with much information. He applied to the Prince's forehead the saffron mark called *kashkatilak* in Sanskrit and Hindi. This was done by way of good omen. No sooner did I hear of this than, convinced as I was of the absurdity of the notion, I ordered the Guru to be brought into my presence. All his private property was confiscated to the state, and he himself placed in rigorous confinement ».

Guru Arjan had clearly seen that it was impossible to preserve his sect without the force of arms. He gave the following instructions to a Sikh soldier who had sought his spiritual advice: « He who practiseth martial exercises shall become fearless in the battle-field. He who resolveth to conquer or die in arms, and who when dying claspeth the True Name to his heart, shall efface the sins of many births and obtain deliverance. Without remembering God none shall obtain a place in the heroes' heaven. He who fearlessly challengeth the foe, and falleth amid the clash of arms, shall feel the ecstasy the jogis long for, and arrive at a permanent abode of bliss. Many celestial damsels shall come and serve him where there are gilded chambers and a palace of gold. They will sing for him songs of gladness. Other pleasures too shall await him as he abideth in the realm of the brave. The greatest merit of a soldier is not to show his back to the enemy. A hero obtaineth for himself bliss both here and hereafter by the might of his arms. If he conquer, he obtaineth the sovereignty of the earth, while, if he die, celestial happiness is his portion. Fight for him whose salt thou hast eaten. Give thy life for thy sovereign, and great shall by thy fame in both worlds. »

One of Guru Arjan's last injunctions to his son, Guru Har Gobind, was to sit fully armed on his throne and maintain an army to the best of his ability. This was the turning point in the history of the Sikhs.

When Har Gobind was installed as Guru, the aged Sikh who performed the ceremony, presented him with a faqir's hat and a cord necklace, and charged him to wear and preserve them as the founder of his religion had done. Guru Har Gobind promptly ordered that the articles should be relegated to his treasury, the museum of the period. They were not suited for the altered condition of the Sikhs. He said, « My cord necklace shall be my sword-belt and my faqir's hat a turban with a royal aigrette. » He then sent for his bow, quiver, arrows, shield and sword, and arrayed himself in martial style, so that, as the Sikh chronicler states, his splendour shone like the sun. His mother remonstrated with him for departing from the customs of his predecessors: « My son, we have no treasure, no state revenue, no landed property, no money. If thou walk in the way of thy father and grandfather, thou shalt be happy. » The Guru replied with the following lines of his father Guru Arjan :

My Lord is my only guardian ;
He is the Searcher of all hearts.
Have no anxiety whatever for me ;
Everything shall be according to God's will.

Several warriors and wrestlers hearing of Guru Har Gobind's fame came to him for service. He enrolled as his body-guard fifty-two heroes who burned for the fray. This formed the nucleus of his future army. Five hundred youths then came to him for enlistment from the Mánjha (the country between the Biás and the Ravi,) the Doába (the country between the Bias and the Satluj,) and the Malwa countries. These men told him that they had no offerings to make him except their lives ; for pay they only required instruction in his religion ; and they professed themselves

ready to die in his service. The Guru gave them each a horse and five weapons of war, and gladly enlisted them in his army. He made Bidhi Chand, Bhai Pirána, Bhai Jetha, Bhai Páira, and Bhai Langáha each a captain of a troop of one hundred horse.

The regal state the Guru adopted and the army he maintained were duly reported to the Emperor Jahangir. Moreover, Guru Har Gobind's father, Guru Arjan, had not fully paid the fine imposed on him. The Emperor Jahangir accordingly imprisoned Guru Har Gobind in the fortress of Gwalior, and detained him there for some time with a view to the realisation of the fine.

When the Guru was released from prison, he returned to Amritsar. After some time, the Emperor Jahangir died and was succeeded by his son, Shah Jahan. When the Guru heard of Shah Jahan's accession, he, knowing what was in store for him, addressed Strife, the Greek Ate, as an evil agency : Go where thy companions Falsehood, Worldly Love, and Pride have their dwelling ; and be happy with them. Thou shalt have enough blood there to fill the skull thou carriest. »

It was not long before opportunities for quarrels arose. A Sikh was bringing a horse of rare strain from Kabul as an offering to the Guru. The horse was seized while crossing the Indus at Atak by an officious officer who had quickly arrived at the conclusion that the animal would be a suitable present for the Emperor.

The next cause of quarrel was the seizure by the Sikhs of a favourite white hawk which had been presented by the King of Persia to the Emperor. One day while the Emperor was hawking, the bird flew towards the Guru's camp. His Sikhs seized the bird and refused to give it up, partly because it had taken refuge with them, and partly because they regarded it as a just act of reprisal for the charger of which the Guru had been deprived by the Emperor's father's subordinates at the Indus. The result of an expedition against the Guru, according to both the

Sikh and Muhammadan historians, was, that he, his family, and his troops evacuated Amritsar, and made their way to the margin of the Bias. It was necessary for them to obtain a resting-place somewhere, and there they founded a city and fort known as Sri Har Gobindpur. A dispute arose regarding the occupation of the land, and this involved the Guru in further troubles. The son of the proprietor of the land which the Guru had occupied, and the son of a high Hindu official of the Emperor who had tortured Guru Arjan, and whose death it was believed the present Guru had procured, made common cause and represented their grievances to the Subadar or Governor of Jalandhar. It is said that he, without consulting the Emperor, advanced with a force of ten thousand men to do battle with the Guru. The Guru's army, by that time inured to warfare, fought valiantly for their religion and their lives, and gained a brilliant victory.

The Guru, however, continued to be harassed by the Imperial forces. When on a visit to a holy Sikh called Jallhan, who lived not far from Amritsar, he revealed his hazardous position: « I am ever involved in some difficulty. The Turks are pursuing me, and will not desist. Wherever I go, they attack me; and this very day they are ready to either kill me or die themselves in the effort. Show me some way of escape. » Jallhan hinted that, if the Guru could detach himself from worldly affairs, he might live in security. The Guru replied: « Since Mammon hath become attached to me, I cannot now detach myself from her, and much remaineth for me to do in the world. »

One Bidhi Chand, who had been a notorious robber, repented of his sins, and sought spiritual consolation with Guru Arjan. Bidhi Chand fought bravely under Guru Har Gobind, and in all his battles materially assisted him in obtaining victory.

Some Sikhs who had been to Kabul to collect offerings for the Guru, passed through Lahore on their return journey. The Guru asked them to tell him what they had

seen there. Their visit was at the time of the festival of the Id, when they saw the city under very favourable auspices. Among the sights, were the Emperor Shah Jahan's two favourite steeds on whose beauty they expatiated. It must not be supposed that the Guru instigated his Sikhs to procure the horses for him, but at any rate Bidhi Chand, whose ancient love of foray appears to have revived, decided that two such horses as those described would be a suitable offering for the Guru, and he accordingly proceeded to obtain possession of them. The manner in which he succeeded forms a long and stirring episode in the « Suraj Parkash, » whose author infuses all his poetical enthusiasm into the narrative. The horses thus passed into the Guru's stables, though this had been by no means his intention.

This led to the despatch of another expedition by the Emperor. The Guru, having heard of its approach, took up his position in a forest difficult of access, provided with a single tank. The Guru's army was so disposed round the tank that, when ten enemy arrived, they could not obtain access to it and should thus perish, or at least be incapacitated for warfare by thirst. A great battle was fought on the lands of Nathána in A. D. 1631, in which thousands of Turks were slain by a small body of Sikhs commanded by the Guru.

A powerful army, the Sikhs say, of fifty thousand men, was despatched under the command of General Kale Khan against the Guru, at the instigation of one Paindi Khan whom the Guru had once protected, and to whom he had proved ungrateful. A faithful Sikh, hearing of the arrival of an enormous imperial army in Jalandhar, hastened to inform the Guru. Another Sikh, soon arrived who said that the imperial army was approaching thick as locusts, and suggested to the Guru that he ought to take measures to protect himself and his followers, as, when it rained iron, the showers would not fall in vain. The Guru replied by a hymn of Guru Amardas.

God himself protecteth His saints ; what can a sinner
do against them ?

Proud fools practise pride, and die by eating poison.
The few days they had to live are at an end ; they are
cut down like a ripe field.

The shall soon be spoken of according to their acts.
The slave Nanak's Master is great ; He is the Lors of
all.

In this lecture, there is no room for a description of the battle. I shall merely give an account of two single-handed combats in which Guru Har Gobind was engaged. Kale Khan addressed Painsa Khan who seemed to him to be playing the laggard — « Painsa Khan, half the day is over and our army is perishing. Thou art the cause of this disaster ; go forward and withstand the Guru. We will support thee. » Accordingly Kale Khan, Qutub Khan, and Asman Khan putting Painsa Khan in front advanced against the Guru. The Guru on seeing his deadly enemy, Painsa Khan, curbed his wrath and bided his opportunity. Painsa Khan, with his drawn sword, confronted him, and thus addressed his former friend and master : « Stand, it is now my turn. I will avenge the ignominy thou hast cast on me, and thus cool my burning breast. If thou desire to come to terms, do so at once, and I will take thee to the Emperor and induce him to pardon thy many offences. » The Guru replied : « Painsa Khan, why use haughty language ? Now that the sword is in thy hand, and that thou art ready to do or die, what time is it to talk of peace ? The man who runneth away and turneth his back to the foe, no longer hath regard for his religion. As to what thou talkest of revenge, I am here alone prepared to afford it thee. Thou mayest even strike the first blow, otherwise thou mayest regret it hereafter. » Painsa Khan, on hearing this, became enraged and brandished his sword. Inclining his body, he aimed a blow at the calf, of the Guru's leg. The Guru turned his horse aside to avoid it, but the sword struck his stirrup. He smiled and said : « O, Painsa Khan,

strike me where thou pleasest, seize me, bind me that thou mayest have no cause for repentance. Fear not that I shall flee thee. » Painda Khan made another stroke at the Guru which he received on his shield.. His assailant then tried to seize the Guru's bridle, and take him and his charger to the Emperor's general. As Painda Khan was seizing the bridle, the Guru kicked him so forcibly that he staggered. He, however, recovered himself, and again assumed the offensive. It was the Guru's wish that Painda Khan should even now admit that he had erred, and he would then restore him to his former position.

Instead of that, the ill-starred man made another blow of his falchion at the Guru. His weapon parted from the handle and fell on the ground. The Guru deeming it a point of honour not to take advantage of the misfortune of an enemy, alighted and said; « Ingratitude and slander, both of which thou hast been guilty of, are very serious crimes, but to kill the person I have cherished is not the course I desire to adopt. » Painda Khan mockingly replied : « Come, I will take thee to the General ». The Guru, under all the provocation, drew his two-edged scimitar and struck Painda Khan so forcibly that he fell prone to the ground. The Guru said, « Thou art a Musalman; now is the time to repeat thy creed ». Painda Khan repenting, replied, « O Guru, thy sword is my creed and my source of salvation ».

The Guru, on seeing Painda Khan's dead body, was filled with pity and regret. He took his shield and put it over his victim's face so as to shade it from the sun, and bursting into tears said : « Painda Khan, I cherished thee, I reared thee, and I made thee a hero. Though men spoke ill of thee, I forgot thy failings, and evil to thee never entered my mind, but evil destiny so misled thee that thou broughtest an army against me. It is thine own acts of ingratitude and insolence that have led to thy death at my hands. It is impossible to digest offerings without serving the saints and worshipping God, otherwise they ruin the understand-

ding, become deadly poison to the body, and lead to men's ultimate damnation. Though thou hast been ungrateful and untrue to thy salt, I pray the Almighty to grand thee a dwelling in heaven.

The Guru and Kale Khan, the Commander-in-Chief of the imperial forces, had also a single-handed combat described by the author of the *Dabistan-i-Mazahib*. Kale Khan made several sword-cuts at the Guru, which the latter easily parried. The Guru seeing him handle his weapon unskilfully said : « Not in that way. This is the way to use the sword ». Saying this, the Guru put forth his strength and lopped off his adversary's head — obviously too dear a price to pay for a fencing lesson. In this, the fourth and last battle of Guru Har Gobind, the imperial army lost many thousand men. The Guru before his death at Patál-puri, on the margin of the Satluj, instructed his grandson and successor, Guru Har Rai, to retain two thousand two hundred mounted soldiers ever with him as a precautionary measure.

The Sikh writers state that when Dara Shikoh fled from his brother the Emperor Aurangzeb, he visited Guru Har Rai in Khadúr, in the Amritsár district. The Guru offered him assistance and thus addressed him : « It is often the duty of kings to take arms and engage in battle, and either die themselves or kill enemies for the acquisition of wealth and territory. Wherefore collect an army and obtain as many allies as possible. Go to Lahore, fortify thy position, fight when necessary, and obtain victory. God assisteth those who assist themselves. Once thou inflict defeat on Aurangzeb, thou shalt have many rajas thine allies. They know not thine excellent disposition, and they will declare themselves on thy side when they are convinced that their action is safe. I have two thousand two hundred fighting men, who are at thy service, and I will enlist more for thee if required. We will if possible destroy Aurangzeb's army. Thou hast now no resource but the arbitrament of battle. All the kings of India are

subject to the Emperor who ruleth in Delhi, and if thou recapture it not, thou shalt have no abiding place, for the master of that city shall be master of India. Therefore thou must struggle to prevent the establishment of Aurangzeb's authority. Collect troops for the battle. When the engagement begins, I will be with thee with all my Sikhs ».

The Emperor Aurangzeb became nearly as unpopular with the Muhammadans as with the Hindus, the result of his inhumanity and oppression. He sent for his priests, and asked them what he was to do to regain the sympathy of the Muhammadans. His counsellors said he could only do so by converting the Hindus to Islam. It would be necessary for him to send money and other presents to Makka and Madina. His priests would take them and bring him credentials from those holy cities to show that he was an orthodox and religious follower of the Prophet. All this being done, he was to issue proclamations throughout the empire, that the Hindus should embrace Islam, and that those who did so should receive jagirs, state service, and all the immunities granted to royal favourites. The Emperor took the advice of his priests, and all the plans suggested were adopted.

The experiment of conversion was first tried in Kashmir. There were two reasons for this. In the first place, the Kashmiri Pundits were educated, and it was thought that, if they were converted, the inhabitants of Hindustan would readily follow their example; secondly, Peshawar and Kabul, Muhammadan countries, were near, and if the Kashmiris offered any resistance to their conversion, the Muhammadans might declare a religious war and overpower and destroy them. It was also believed that the Kashmiri Brahmans might be tempted by promises of money and government appointments. The Emperor Akbar, by the force of wealth and military genius, not only subdued Muhammadan India, but also Rajputana, and caused himself to be proclaimed as a god. Why should not Aurangzeb similarly successful?

Upon this Teg Bahadur who had then become Guru, decided that he would sacrifice his life for the protection of the Hindus and the destruction of the Turkish Empire in India. He drew up the following message to the Emperor for the Kashmiris, and told them to send it without delay. « We live on the offering of the Kshatris. Guru Teg Bahadua, the foremost among them, is now seated on the throne of Guru Nanak, and is Guru of all the Hindus. If thou can first make him a Musalman, then all the Sikhs and the Brahmans who live on his offerings shall of their own accord adopt thy faith ».

Upon this, Aurangzeb summoned Guru Teg Bahadur, and tortured him, but without avail, in the hope that he would accept Islam. An incident which occurred during his incarceration in Delhi deserves to be specially mentioned. One day, as he was on the top story of his prison, the Emperor thought he saw him looking towards the south in the direction of the imperial *zanana*. He was sent for next day and charged with this grave breach of Oriental etiquette and propriety. The Guru replied, « Emperor Aurangzeb, I was on the top story of my prison, but I was not looking at thy private apartments or at thy queens. I was looking in the direction of the Europeans who are coming from beyond the seas to tear down thy *pardas* and destroy thine empire ». A Sikh writer states that these words became the battle-cry of the Sikhs in the assault on Delhi in 1857 under General John Nicholson, and that thus the prophecy of the ninth Guru was gloriously fulfilled.

The Emperor subsequently ordered that the Guru should be imprisoned in an iron cage, and a sentry with a drawn sword placed on guard. In further reply to the demands that the Guru should embrace Islam, the Guru sent the followings message ; « I will not accept thy law or thy religion, and I will not abandon my faith. The glory of the Turkish power is now at an end, since thou art now depriving men of their religion. I will dig up the roots of

the Turks, and throw them into the briny ocean, and since what is melted with salt shall never revive, thy descendants shall not long hold sway in Hindustan ».

The Guru was beheaded by order of Aurangzeb in A. D. 1675. The task of avenging his death and freeing his country from its oppressors was left to his son, Guru Gobind Singh, who vowed that he would make his Sikhs such that one of them could hold his ground against one hundred thousand others.

Guru Gobind Singh prepared himself with great diligence for his warlike mission. He procured a supply of sharp-pointed arrows from Lahore, and practised archery with great industry. As he grew up, he followed the chase and made himself an expert in the use of fire-arms; and for his troops, he built a big drum which he called Ranjit, or Victorious on the battle-field.

Raja Ram of Assam felt himself indebted to Guru Teg Bahadur for a signal favour conferred on him, when that Guru went on an expedition to Kamrúp with Raja Ram Singh of Jaipur, and he determined to show his gratitude. He accordingly brought the Guru several presents in which were included a sagacious elephant, an instrument which could be turned into five offensive or defensive weapons, a throne from which, by pressing a spring, puppets emerged and played Indian draughts, etc., etc.

Bhim Chand, the Raja of the hill state of Kahlur, heard of the elephant presented to the Guru, and resolved to take possession of it. He pretended that he wished to borrow the animal to grace the marriage of his son with the daughter of Fatah Shah, Raja of Srinagar, in the present British Garhwal district. The Guru knew that if Bhim Chand once got possession of the elephant, he would never return it, and the elephant was accordingly refused. The Masands, men employed to collect offerings for the Guru, went to the Guru's mother, and requested her to advise him not to refuse the elephant. His mother so advised the Guru, and also endeavoured to divert him from

his warlike preparations and pursuits. The Guru replied : « Mother dear, I have been sent by the immortal God. He who worshipeth Him shall be happy ; but he who acteth dishonestly and worshipeth stones shall receive merited retribution. This is my commission from God. I am a grandson of a Guru who killed hundreds of thousands of Turks. If to-day I give Raja Bhim Chand the elephant, I shall have to pay him tribute to-morrow. He essayeth to terrify me, but I only fear the immortal God, and know none besides.

The spirit which animated the Sikhs at that time may be inferred from the reply made to the Guru's mother on the occasion by Nand Chand whom the Guru afterwards made his Prime Minister : « Lady, hath a tiger ever feared jackals ? Hath anyone ever seen the light of the fire-fly in bright sunshine ? What availeth a drop of water in comparison with the ocean ? The Guru is a tiger brave and splendid as the sun. Shall he fear Bhim Chand ? When the foolish hill-men, who are like mosquitoes, contend with the Guru, they shall become acquainted with our strength and repent when it is too late ». After this the Guru enlisted all who flocked to his standard and soon became possessed of a very formidable force.

Fatah Shah, Raja of Srinagar, made him overtures, and invited him to the wedding of his daughter with the son of Bhim Chand. The Guru declined the invitation, but sent his Prime Minister with a costly necklace as a marriage present and an escort of five hundred men.

The Guru, who was at the time guest of the Raja of Nahan and encamped at Rájghát, not far from Dehra Dun, allowed Bhim Chand's son to pass with his marriage procession, but thought it best to bring matters to an early issue with Bhim Chand himself so that he might not grow too powerful. The Guru accordingly refused to allow him to pass by the place where he himself had taken up his position. The Guru thus addressed Bhim Chand's envoy : « Thy Raja hath brought a marriage procession here, and

so I have prepared a feast for him in which there are shields for plates, swords for carving-knives, bullets for sweets, arrows for jalebis, all of which shall be served by my warriors. If thy Raja desire such a feast as this, he is welcome to come this way. I speak deliberately ».

The Guru, put himself in a posture of defence near Bhangani, a village between the Jamna and the Giri rivers, and not far from the city of Rajpur. The Guru was now placed in a difficult position by the cowardly desertion of five hundred Pathans who went over in a body to the enemy. It was to these Pathans the Guru addressed his memorable speech, which now, after many vicissitudes of fortune, inspires the Khalsa with heroic resolution and devotion to the British Government.

« Be loyal to your sovereign, leave death and life in the hands of God. Desert not your posts, abandon not your duty, and you shall be happy in this world and the next. If you die in battle, you shall obtain glory to which not even monarchs can aspire. Shame not your sires and your race. He who forsaketh his master in battle shall be dishonoured here and condemned hereafter. The vultures knowing him to be disloyal, will not touch but spurn his flesh. He shall not go to heaven hereafter, nor obtain glory here. Abundant disgrace shall light upon his head. Be assured of this that human birth shall be profitable to him who loseth his life with his face to the foe. For all the drops of blood that fall from his body, so many years shall he enjoy the company of his God ».

When the Guru heard of the approach of the armies of Bhim Chand and his allies, he sent for his arms and armour, and addressed the following prayer to the God of battles, whom he designated All-steel.

Eternal God, thou art our shield,
The dagger, knife, the sword we wield,
To us protectors there are given
The timeless, deathless, Lord of heaven ;
To us All-steel's unvanquished might ;

To us All-time's resistless flight;
But chiefly Thou, Protector brave,
All-steel, wilt Thine own servants save.

The practice of arms was never lost sight of at the Guru's court. Even his eldest son, Ajit Singh, though only now ten years of age, was duly instructed in the use of offensive and defensive weapons. The Guru used to take his second son, Zoráwar Singh, in his lap while he watched Ajit Singh fencing. Jujhár Singh, too, used to be brought by his nurse to witness the performance, and imbibe betimes a love for manly and martial exercises. The Guru often informed his children of what his family had suffered from the Turks, so it behoved them to learn how to protect themselves and their Sikhs.

To further inspire his followers with a love for warfare, the Guru translated for them, from, the Sanskrit, the episode in the Markandeya Puran, which describes the battles of Chandi with the demons who had made war on the gods. The Guru declared that he translated such works into the vulgar tongue with no other desire than to inspire love for religious warfare. In the end of the translation of « Chandi Charitar » or deeds of Chandi, we find the following.

Grant me Divine Power, this boon that I may never
flinch from noble deeds,
And that when I go to fight I may not fear the enemy,
but make certain of my victory;
That I may school my mind to the ardent desire to
sing Thy praises;
And that, when my last moment cometh, I may die
fighting in a very mighty battle.

The manner in which the Guru initiated his Khande-ki-pahul, or baptism by the dagger, is too long to be described. It will be sufficient to say here that the Guru, in order to test the devotion of his followers, asked who were willing to sacrifice their lives for him. Five Sikhs were found willing to do so. He called them severally within an

enclosure of tent-walls, killed five goats instead of the five Sikhs, and presented his dripping sword to the populace, who at first believed that the five Sikhs had been sacrificed. These five faithful Sikhs he baptized and called « Panch Piàre, » or the five beloved Sikhs of the Guru.

There is a legend that, as the Guru was stirring the baptismal water, two sparrows came and filled their beaks with it. Then flying away they began to fight, the chronicler states, like two rajas struggling for supremacy, and ultimately died by mutual slaughter. The inference was that all animals that drank the Guru's baptismal water should become powerful and warlike.

The Guru said that he would change his followers from jackals to tigers and kill hawks with sparrows. By this, he meant that by means of men often unwarlike who joined his standard and received his baptism, he would destroy the marauding and oppressive Mughals.

As the result of a skirmish between the troops of two hill rajas and the Guru's escort during a hunting excursion, the hill chiefs made a complaint against the Sikhs to the Viceroy of Delhi, which was duly forwarded to Aurangzeb in the south of India. The Emperor consented to send an expedition against the Guru, provided the hill chiefs defrayed its expenses. The hill chiefs accordingly joined and contributed a lakh of rupees, whereupon a force of ten thousand men was sent against the Guru. The imperial troops with the contingents of the several hill chiefs all formed a very powerful and, formidable army, but yet they were totally defeated near Anandpur.

When the allied armies were defeated, their Chiefs again had recourse to the Imperial Government for assistance. They deputed one envoy to the Viceroy of Sarhind and another to the Viceroy of Delhi. The Viceroy of Delhi had enough to do to maintain order in the absence of the Emperor, so the Viceroy of Sarhind was ordered to proceed at once with his army to expel the Guru from Anandpur, and restore that part of the country to Raja Ajmer Chand,

Raja Bhim Chand's successor, who was described as its rightful owner.

The Guru overpowered by superior numbers, was obliged to evacuate Anandpur and take refuge in a neighbouring village. After some respite, on the receipt of reinforcements, he again took possession of Anandpur amid the general rejoicings of his followers. He repaired and redecorated the city and abode there in peace for some time. The hill chiefs again became jealous of his influence and again sought the assistance of the imperial troops to expel him from his city. They promised the Emperor large tribute as the price of his succour and protection. A few of the hill chiefs made a representation to the Guru that the Muhammadans and Hindus were very numerous, and how could the Sikhs, who were so few, contend with them, much less hope to obtain empire? The Guru replied, « What God willeth shall take place. When the army of the Turks cometh, my Sikhs shall strike steel on steel. The Khalsa shall then awake, and know the play of battle. Amid the clash of arms, the Khalsa shall be partners in present and future bliss, tranquillity, meditation, and divine knowledge. Then shall the English come, and, joined by the Khalsa, rule as well in the East as in the West. The holy Baba Nanak will bestow all wealth on them. The English shall possess great power and, by force of arms, take possession of many principalities. The combined armies of the English and the Sikhs shall be very powerful, as long as they rule with united councils. The empire of the British shall vastly increase, and they shall in every way obtain prosperity. Wherever they take their armies, they shall conquer and bestow thrones on their vassals. Then in every house shall be wealth, in every house happiness, in every house religion, in every house learning, and in every house a woman ».

The expedition undertaken by the Chiefs was unsuccessful, and failed to take possession of Anandpur or reduce the Guru to submission. Another representation was then

made to the Emperor, and this led to a third expedition against Anandpur. When the Guru heard of it, he harangued his troops on the duty of religious warfare against Muhammadans and, on this subject, he had much to say. From the time of the persecution of Guru Arjan up to the present crisis, the emperors had been open or covert foes of the Gurus or their Sikhs. The Guru affirmed that death on the battle-field was equal to the fruit of many years' devotion, and ensured honour and glory in the next world. He repeated the following on this occasion.

Blest is his life in this world who repeateth God's name
with his mouth and meditateth war in his heart.
The body is fleeting and shall not abide for ever ; man
embarking on the ship of fame shall cross the ocean
of the world.

Make this body a house of resignation ; light thine understanding as a lamp ;

Take the broom of divine knowledge into thy hand, and
sweep away the filth of timidity.

Anandpur was closely invested by the enemy. The siege and the sanguinary fighting on both sides occupy a large portion of the Sikh annals. During the progress of the siege the Emperor Aurangzeb, despairing of success, swore on the Quran and sent his written promise to the Guru, that if he evacuated the city no harm should befall him. The Guru believed and afterwards proved, that this was a trap laid by the Emperor to affect his capture. After gallant defence, during which the Sikhs made many sorties and inflicted great loss on the enemy, the garrison was starved, not into submission but into evacuation, and the Guru, his family, and the survivors of his army escaped during the night.

The Guru's rear-guard was harassed by the allied army, and at last he reached the village of Chamkaur. He there converted a house in which he had taken shelter into a fort, and made a determined effort to defend himself and

his followers, who now only numbered forty, including his two sons, Ajit Sing and Zoráwar Singh.

When the Guru abandoned Anandpur, his mother Mai Gujar and his two youngest sons did not accompany him, but took a different road, expecting shelter anywhere but in Anandpur. On the way, they met a Brahman who pretended to sympathize with them, but subsequently betrayed them to Wazir Khan, the Governor of Sarhind.

Wazir Khan reflected that if the children became Muhammadans, it would be a gain and glory to his faith. He told them that if they would accept his religion, he would grant them an estate, marry them to the daughters of chiefs, and they should become happy and be honoured by the Emperor. Jujhár Singh, then looking at his younger brother, said : « My brother, the time to sacrifice our lives, as our grandfather Guru Teg Bahadur did, hath now arrived. What thinkest thou ? » Fatah Singh replied, « My brother, our grandfather parted with his head, but not with his religion, and he ordered that we should follow his example. Now since we have been baptized and tasted the nectar of the dagger, what care we for death ? Wherefore if it is best that we should give our heads, thus save our religion, and bring down God's vengeance on the Turks ».

Jujhár Singh again spoke on the same subject « My brother, our grandfather, Guru Teg Bahadur, spurned the Muhammadan religion. We have had a man like Guru Gobind Sing, our father, a man like Guru Teg Bahadur, our grandfather, a man like Guru Har Gobind, our great-grandfather. We, who are their descendants, cannot attach a stigma to their memories. » The young boy waxing still more angry continued : « Hear, oh Viceroy, I spurn thy religion and will not part with mine own. It hath become the custom of our family to forfeit life rather than faith. Why seekest thou to tempt us with worldly ambition ? We shall never be led astray by the false advantages thou offerest. The indignities the Turks inflicted on our grandfather shall be the fire to consume them, and our deaths the

wind to fan the flame. In this way, shall we destroy the Turks without forfeiting our holy faith. »

The Governor after some further colloquy put the Guru's two sons to death, according to some accounts, by bricking them up in a wall, and according to others, by beheading them.

The Guru, continuing his flight, arrived at a place called Dina in the Firozpur district. It was there he wrote his celebrated Persian letter to the Emperor Aurangzeb. An extract from it must here be given :

« I have no faith in thine oath to which thou tookest the one God to witness. I have not a particle of confidence in thee. Thy treasurer and thy ministers are all false. He who putteth faith in thine oath on the Quran is ipso facto a ruined man. Had I even secretly sworn on the volume of my choice faith to accept thy religion, I should not have had to withdraw my infantry and cavalry from Anandpur. »

So far the Guru's letter refers to the siege of Anandpur ; what follows to the operations at Chamkaur :

« As to my defeat at Chamkaur, how could forty of the bravest succeed when opposed by a countless host ? When the lamp of day was veiled, the queen of night came forth in all her splendour, and God who protected me showed me the way of escape from mine enemies. There was not a hair of my head injured. God, who destroyeth enemies, protected me. Did I not know that thou, o faithless man, wert à worshiper of wealth and perjurer ! Thou keepest no faith and observest no religion. Thou knowest not God, and believest not in Muhammad. He who hath regard for his religion never swerveth from his promise. Thou hast no idea of what an oath on the Quran is, and canst have no belief in God. Wert thou to take a hundred oaths on the Quran, I would not even then trust thee in the slightest. Hadst thou any intention of keeping thine oath, thou wouldst have girded up thy loins and come to me. When thou didst swear by Muhammad and called the Word of God to witness, it was incumbent on thee to observe that

oath. Were the Prophet himself present here, I would make it my special object to inform him of thy conduct. Do what is incumbent on thee, and adhere to thy written promise. Thou shouldst have cheerfully fulfilled it, and also the verbal promises of thine envoy. Everybody should be a man of his word, and not utter one thing while he thinketh another. What though my four sons were killed, I remain behind like a coiled snake. What bravery is it to quench a few sparks of fire? Thou art merely exciting a raging fire the more. »

The Guru in his flight visited Kot Kapura, in the present State of Faridkot. He begged Kapura's permission to take shelter in his fort. Kapura replied that he had no power to withstand the imperial hosts, and had no desire to wander a fugitive like the Guru. The Guru said the Muhammadans would take his fort, put his head into a bag of ashes, and then hang him. Kapura left the Guru in anger, and going home closed the doors of the fort, so that he might not enter by surprise. The Guru's words were subsequently fulfilled. This was the second time the state of Faridkot was cursed. It had been previously cursed by Shaikh Farid when he was impressed as a laborer on the occasion of his visit.

A timely reinforcement of forty Sikhs of the Manjha now reached the Guru and promised to assist him in his dire extremity. He was continually pressed by the imperial troops on several occasions, and very nearly captured.

The Guru, his personal guard, and the forty Sikhs of the Manjha moved on to a place then called Khidrāna. On arriving there, the men of the Manjha decided to cover the trees with clothes so that the enemy might think they were in great force, and fear to make a sudden attack on them. Kapura appeared in the enemies' ranks. He apparently came to show them the way by which he had instructed his officer to take the Guru, and thus complete his treachery.

This was the Guru's last serious battle. The forty Sikhs of the Manjha were all either slain or fatally wounded. On

the spot, where they fell was subsequently constructed a tank called Mukstar, which has now given its name to the town formerly called Khidrāna. It is in the present district of Firozpur.

In the process of collecting the dead and wounded there was found the body of one woman, the heroine Bhago. She told the story of her departure from her home in the company of the Sikhs of the Manjha, and then continued : « I obtained possession of a strong spear. When all the Sikhs were dead, the Turks advanced on me. I spitted several of them. Others directed their weapons against me, but thou didst extend thine arme to save me. Now that I have seen thee, I am happy, and have no further desire than to abide with thee. »

The remainder of the Guru's story must be briefly told. When Aurangzeb died, his son, Bahadur Shah, was advised to seek the Guru's assistance. The Guru proceeded in person to Delhi to meet him. The Sikh writers state that Bahadur Shah wrested the throne from his brother, Tara Azim, by the Guru's special assistance. The Emperor and the Guru appear to have been on very friendly if not familiar terms, and to have visited many places together. They parted at a place called Burhānpur in the Dakhan, and the Guru thence proceeded to Nander, in the present state of Haidarabad. This was the Guru's final resting-place.

There are different accounts of the death of the Guru. The most probable is that of the Persian writer, Khafi Khan, author of the « *Muntakhab -ul-Labāb* ». Khafi Khan states that once, as the Guru was preaching, an Afghan, who often attended his religious services, took offence at some expression uttered, and in a fit of religious frenzy dealt the Guru two or three blows with a poniard. The Guru, by the skill and tender care of surgeons, sent to treat him by the Emperor, was on the way to recovery when, on a doubt being expressed whether any one could bend certain bows, the Guru took up one of them, and on drawing

it burst open his imperfectly healed wounds. This time, the wounds were past medicament.

His Sikhs seeing the Guru past recovery, vent to him and said : « While thou wert alive, we had the benefit of thy presence, but we require instruction which may remind us of thee hereafter and assist us to salvation. « The Guru replied : « O dear and beloved Khalsa, the immortal God's will can never be resisted ; He who is born must assuredly die. Guru Arjan hath said « Everything we behold shall perish ». Night and day are merely expressions of time. It is the immortal God alone who ever abideth. All other beings, however holy and exalted, must depart when the last moment allotted to them arriveth, for none can escape the primordial law of death. All this world composed of the five elements is its prey. When the materials perish, how can the fabric remain ? God, the Creator and Cherisher of all, is alone immortal. Brahma, Vishnu, Shiv, and the other gods of the Hindus perished at their appointed times. Or what account is man ? Wherefore O, my friends it is not good to be unduly enamored of this fragile body ; Know that the light of the imperishable immortal God, whose attributes are permanence, consciousness, and happiness, shineth ever in you. Wherefore always abide in cheerfulness, and never give way to mourning. God is ever the same. He is neither young nor old. He is not born, neither doth he die. He feelth not pain or poverty. Creatures who are saturated with bodily pride are very unhappy, and night and day the prey of love and hate. Ever entangled and involved in the deadly sins, they perish by mutual enmity, and at last find their abode in hell. Yet, for the love of these creatures, the Guru assumed birth to deliver them. He hath instructed them in the True Name; and very fortunate are they who have received and treasured his instruction. By it, they are enabled to save themselves and others from the perils of the world's ocean. As when after drought rain falleth and there is abundance, so the Guru, seeing human beings suffering and yearning for happiness,

cometh to bestow it on them, and remove their sorrows by his teaching. And as the rain remaineth where it falleth, so the Guru's instruction ever abideth with his disciples. The Sikhs who love the true Guru are in turn beloved by him. O Khalsa, remember the True Name ! The Guru hath arrayed you in arms to procure you the sovereignty of the earth. Those who have died in battle have gone to an abode of bliss. I have attached you to the shirt of the immortal God, and entrusted you to Him. In former times, Guru Nanak composed in popular language his hymns which are for the Sikhs as the Veds are for the Hindus. Read them, or listen to them, so shall your minds receive consolation, and you shall undoubtedly obtain an abode in the Guru's heaven. Those who remember the True Name render their lives « profitable, and, when they depart, enter the mansions of bliss ».

The Guru continued — « Let those who are baptized according to my rites bear arms and live according to their means. Let them remain true to their sovereign in the battle-field, and not turn their backs to the foe. Let them face and repel their enemies and they shall obtain both glory in this world and the hero's heaven in the next. He who fleeth from the battle-field shall be dishonoured in this world, and, when he dieth, shall he punished for his cowardice, and nowhere shall he obtain happiness. Let the members of the Khalsa associate with one another and love one another irrespective of tribe or caste. Let them hearken to the Guru's instruction, and let their minds be thoroughly imbued with it ».

To prepare for his end the Guru bathed and changed his dress, While doing so he gave instruction that no clothes should be bestowed as alms in his name. He then put on a muslin waistband, slung his bow on his shoulder, and took his musket in his hand. He opened the Granth Sahib and, placing five pice and a cocoa-nut before it, solemnly bowed to it as his successor. Then uttering « Sri Wah Guru ji ka Khalsa, Sri Wah Guru ji ki Fatah? » he

four times circumambulated the sacred volume and said, « O beloved Khalsa, let him who desireth to behold me, behold the Guru Granth. Obey the Granth Sahib. It his the visible body of the Guru. And let him who desireth to meet me diligently search its hymns. »

Such are the deeds that have been done, the prophecies that have been uttered, and the instruction that has been imparted by that great succession of men, the Sikh Gurus. In them the East shook off the torpor of ages, and unburdened itself of the heavy weight of ultra-conservatism which has paralysed the genius and intelligence of its people. Only those who know India by actual experience, can adequately appreciate the difficulties the Gurus encountered in their efforts to reform and awaken the sleeping nation. Those who removed from the people and dwelling in the lofty and serene atmosphere of their own wisdom and infallibility, deem Sikhism a heathen religion, and the spiritual happiness and loyalty of its professors negligible items, are men whose triumph shall be short-lived, and whose glory shall not descend with the accompaniment of minstrel raptures to future generations. I am not without hope that when enlightened nations become acquainted with the merits of the Sikh religion, they will not willingly let it perish in the great abyss in which so many creeds have been engulfed.

SAGALA, SAKALA

THE CITY OF MILINDA AND MIHIRAKULA

PAR

J. F. FLEET

L. C. S. (Retd.), Ph. D., C. I. E.

I deal with the identification of a famous ancient city in the Pañjāb, which has been a subject of speculation for nearly half a century. I am able, however to present here only an abstract of a paper which must be published in full elsewhere, with the accompaniment of a map to illustrate it.

The ancient city to which I refer is perhaps best known from being mentioned as Sāgala, by the Prākṛit or Pāli form of its name, in the Buddhist work entitled *Milindapañha*, which recites the questions propounded to the Buddhist teacher Nāgasēna by king Milinda, — whom it is customary to identify with the Graeco-Bactrian or Indo-Grecian king Menander, and to place in the second century B. C., — and the answers given by Nāgasēna, and the resulting conversion of the king to Buddhism.

That work presents the place to us as the capital of king Milinda. It exhibits it as a city of the Yōnakas or Yavanas, situated in Jambudīpa, that is in India. Further, the discussion between Nāgasēna and Milinda took place at a hermitage named Saṅkheyya-parivēṇa which was at Sāgala itself. And a passage in the discussion tells us that that hermitage, and consequently Sāgala itself, was held to be distant 12 *yōjanas*, or from 96 to 120 miles, from Kashmīr; that is, we understand, from Śrīnagar as the capital, then as now, of

Kashmir, and as the natural point from which to reckon a distance to a capital of another country.

There are also references to Sāgala in the 479th, 531st, and 546th Jātakas. These passages place Sāgala in Mad-daraṭṭha, the country of the Maddas. And in this people we recognise the Madras, Madrakas, of Sanskrit literature and of epigraphy.

By what we recognise at once as the Sanskrit form of its name, the same ancient city is mentioned in the 44th chapter of the Kathāsaritsāgara as Śākala, in the country of the Madras.

Elsewhere, another tribal name is coupled with the place. In the comments in his Mahābhāṣya on Pāṇini, 4. 2, 104, Patañjali has mentioned Śākala as a village or town of the Bāhikas.

These passages, taken together, tend to identify the Madras, Madrakas, with the Bāhikas. And, in fact, to a certain extent they do so. From, however, certain comments on Pāṇini, 5. 3, 114, we gather that the name Bāhika was taken as comprising more peoples than simply the Madras and the inhabitants of Śākala ; namely, as including also at any rate the Kshudrakas and some people called Mālavas. And we derive more specific information from the Mahābhārata, both on this particular point and in other directions.

The statements made in the epic regarding Śākala and the Bāhikas, are to be found in the Sabhāparvan (Calcutta edition), section 31, verses 1196, 1197, and in the Karna-parvan, section 44, verses 2024-2070. They are of a very curious nature ; representing the Bāhikas in general, and the inhabitants of Śākala in particular, as an irreligious, impure, and dissolute people. And they deserve to be studied in detail. The full exposition of them, however, cannot conveniently be given here. In these pages, I can only say that the geographical gist of them is as follows. The inhabitants of Śākala were a class of the Bāhikas who were known as Jartikas. Anyone going to Śākala from the south would have to cross the rivers Satlaj and Rāvi, but, *ex si-*

lentio, evidently not the Chinâb, in order to reach Śākala. And the city was situated on or close to a river of its own, the name of which was Āpagā.

It may be added here that another name of the Bāhikas and their country was Ṭakka. The Ṭakka country is mentioned in the Rājatarāṅgiṇī, 5. 150, in a verse which tells us that Alakhāna, the king of the Gūrjara people or country, humbly surrendered the Ṭakka land to king Śaṁkara-varman of Kashmīr. This locates the Ṭakka country close to Kashmīr : for, in the Gūrjara king we recognise the king of a territory now represented by the Gujrāt District in the Pañjāb ; and, unless the Ṭakka country also was there, neither could a Gūrjara king have owned it, nor would a cession of it have been of any use to a king of Kashmīr. As a matter of fact, Hēmachandra tells us, in his Abhidhāna-chintāmaṇi, verse 959 : — Bāhīkāṣh Ṭakka-nāmānaḥ ; « the Bāhikas have the name Ṭakka ».

So far, in respect of the position of Śāgala, Śākala, we have located the city by means of the Milindapañha at a distance of from 96 to 120 miles from Śrīnagar, the capital of Kashmīr, and, by the Mahābhārata, somewhere between the rivers Chinâb and Rāvi. And we have seen that one of the names of the territory in which it was situated was Ṭakka.

Now, recognising, as has always been done, and as will be fully justified further on, that the exact equivalent of the Sanskrit name Śākala is to be found in the name of a city which the Chinese pilgrim Hiuen Tsiang has presented to us, in a transliterated form, as She-kie-lo, we have next to see what can be done towards locating Śākala, Śāgala, exactly, and determining its representative of the present time, by means of what we gather about She-kie-lo from his writings. In this part of the inquiry I use primarily, as the latest authority, the first volume, issued in 1904, of Mr. Watters' work « On Yuan Chwang. » For various details, however, it is still necessary to refer to the previous translations by M. Stanislas Julien and the Rev. S. Beal.

In the course of his wanderings, between the years A. D. 629 and 645, Hiuen Tsiang spent two years in Kashmir, studying the Sûtras and the Śāstras. And then, starting again on his travels, he came down into India, entering that country by the way of the Pañjāb.

Leaving Śrīnagar, the capital of Kashmir, he first visited Pan-nu-ts'o, which is the Parṇōtsa of the Rājatarāṅgiṇī, and the modern Punach, Pūnch, or Prunts, — the chief town of the Pūnch District of the Kashmir State, about 45 miles towards the west-south-west from Śrīnagar.

And he next visited Ho-lo-she-pu-lo. This is the Rājapuri of the Rājatarāṅgiṇī, and the modern Rajauri or Rājāwari, — the chief town of a hill-state in Kashmir, about 30 miles south-south-east from Pūnch.

I state nothing new in these two identifications. They were made long ago. And they are quite certain. It is on the movements of Hiuen Tsiang on leaving Rajauri that I have to throw a new light.

In the Si-yu-ki or Records of his travels, we are told (Watters, I. 286) that from Ho-lo-she-pu-lo, Rajauri, the pilgrim proceeded south-east down a hill and across a river 700 *li* to the Cheh-ka country, which is specified as lying between the river P'i-po-she, = Vipāśā, the Biās, on the east, and the Sin-tu, = Sindhu, the Indus, on the west. And from this specification of its position we see at once, — as has always been recognised, — that the Chinese form Cheh-ka means Takka, and that the Cheh-ka country is the Takka land of the Rājatarāṅgiṇī, and the Bāhika country of the Mahābhārata.

1. I shall add some remarks in my full paper, on the subject of the specification by Hiuen Tsiang of the length of the stages of his journey with which we are concerned. It is sufficient to observe here as follows. For the most part, Mr. Watters has taken five *li* as uniformly equivalent to about one mile. And that estimate is, no doubt, quite correct for open country. The *li*, however, is a measure of the time occupied in travelling; not of the actual length of road traversed. Consequently, in a hilly or otherwise difficult country, one mile would represent considerably more than five *li*.

The account further tells us (Watters, I. 288) that, on his way to the capital of the Cheh-ka, Takka, country, and about 14 *li*, or three miles, to the south-west of that capital, Hiuen Tsiang came to the old or ancient town of She-kie-lo. And in respect of that old or ancient town we are told (Julien, I. 190; Beal, I. 166 f.) that : — « Although its walls are destroyed, the foundations are still firm. This town is about 20 *li* in circuit; in the middle of it they have built a small town of about 6 or 7 *li* in circuit, the inhabitants of which are rich and in easy circumstances. This was the ancient capital of the kingdom¹. Several centuries before the present time, there was a king, named Mo-hi-lo-kiu-lo, who established his residence in this town, and became the sovereign of the five Indias ».

Here, a point of special interest is the mention of She-kie-lo, that is Śākala, or of the small town in the midst thereof, as having been the seat of government of a king named Mo-hi-lo-kiu-lo, that is Mahirakula, for Mihirakula. But there must be some mistake in the statement, which is found in all the three translations, that that king had reigned there « some centuries previously; » that is, some centuries before about A. D. 635. There was a famous king Mihirakula, son of Tōramāṇa, well known to us. He reigned in Northern and Central India just after the downfall of the Imperial Guptas. And he was himself overthrown by Yaśôdharman very shortly before A. D. 532-33, that is, just about one century before the time when Hiuen Tsiang was at She-kie-lo, Śākala. We have not obtained any indication of there having been a previous king of the same name. And there can be no practical doubt that the words which have been rendered by « some centuries previously » (Watters), « some centuries ago » (Beal), « several centuries before the present time » (Ju-

1. For some reason or another, this part of the passage, from the word « although » to « kingdom », is not given in M. Watters' book, I. 288. I take the whole passage, therefore, from M. Julien; following as closely as possible the words used by Mr. Beal.

lien), must be a corrupt reading for something which would mean « about a century ago ».

In respect of the journey of Hiuen Tsiang from Ho-lo-she-pu-lo, Rajauri, into the Cheh-ka, Ṭakka, country, and on to She-kie-lo, Śākala, the other two translations of the Records are in agreement with that given by Mr. Watters; except only that, against the « proceeded down a hill » of Mr. Watters (I. 286), and the « descended a mountain » of M. Julien (I. 188), Mr. Beal (I. 164) has given « descending the mountains ». The meaning certainly is that, at some point on this stage of his journey, — actually, some twenty-five miles away from Rajauri, — Hiuen Tsiang crossed the last range that lay on his route, and descended from the hills to the open country below them.

The Life, however, adds some details. It first tells us that from Ho-lo-she-pu-lo, Rajauri, Hiuen Tsiang went south-east down the mountains, and crossed « the river » (Beal, 72) or « some rivers » (Julien, 96), and so came, after 700 *li* or so, to the kingdom of Cheh-ka, Ṭakka. And it then adds that, two days after leaving the country or kingdom of Ho-lo-she-pu-lo, Rajauri, he crossed the river Chen-ta-lo-po-kia (Julien, 97), = Chandrabhāgā, Chināb, and came to a town named Che-ye-pu-lo (Julien, 97; Beal, 72), where he passed a night; and that then on the following day he arrived at She-kie-lo, Śākala.

Che-ye-pu-lo is held to denote a place named Jayapura. It has not been identified. We cannot, however, expect to identify every one of the places mentioned by Hiuen Tsiang all along his route. And the important item of information is that he had to cross the Chināb to reach She-kie-lo, Śākala; that is, She-kie-lo, Śākala, was on the south of the Chināb. For the rest, the case is as follows : —

Influenced partly by the indicated length of the journey, 700 *li*, which he took as representing 116 miles, and partly by an assumption that the stated bearing must be erroneous and should be corrected, because a distance of 116 miles to the south-east from Rajauri would have taken

Hiuen Tsiang to the south and east not only of the Chináb but also of the Rávi, which latter river is not mentioned at all in the account, and is in fact clearly, though only tacitly excluded, General Sir Alexander Cunningham (AGI, 179 ff.) looked about for some subsequent fixed point on the pilgrim's route, by means of which corrections in his bearings and distances might be made. That point he found (*id.* 181) in Jálándhar, which town is mentioned by Hiuen Tsiang as She-lan-ta-lo (Watters, I. 296).

Now, the details given by Hiuen Tsiang place She-kie-lo, Śákala, according to the Records 1140 *li* towards west-north-west, or according to the Life 690 *li* towards west 1/2-south, from She-lan-ta-lo, Jálándhar. Sir A. Cunningham took 690 or 700 *li*; and he treated that measure of distance as equivalent to 112 miles. He thus found the unnamed capital of the Cheh-ka, Ṭakka, country, placed by Hiuen Tsiang about 14 or 15 *li* on the north-east of the old capital She-kie-lo, Śákala, in Asarûr, Khângar-Asarûr, or Miân-Ali, a place in the Gujrânwâlâ District, about half-way between the Chináb and the Rávi, and about 120 miles west-north-west-1/2-west from Jálándhar. And, turning the 14 *li*, — or 15 *li*, as he took it, from the « 14 or 15 *li* » of the translations by Mr. Beal and M. Julien, — into 115 *li*, or 19 miles, he identified She-kie-lo, Śákala, Śágala, with a place in the Jhañg District, mentioned by him as « Sângla-wâla Tiba » and « Sangala Hill », and shewn in the Indian Atlas sheet No. 30 (1863) as « Sangla Hill », 16 miles west-south-west-1/4-west from Asarûr.

The only other definite proposal, known to me, for the identification of She-kie-lo, Śákala, Śágala, is that put forward by Mr. Rodgers and endorsed by Mr. Vincent Smith (*Early History of India*, 65, note, and 274); namely, that the place is probably either Chiniôt, or else Sháhkoṭ, in the Jhañg District. Of these two places, Sháhkoṭ is about 10 miles south-south-east, and Chiniôt, close to the south bank of the Chináb, is about 24 miles almost due west, from « Sangla Hill ».

Now, underlying Sir A. Cunningham's identification of She-kie-lo, Śākala, Śāgala, with « Sangla Hill », there was a confusion of Śākala, Śāgala, with a place, called by the Greeks Σάγγαλα, Saṅgala, a stronghold of the Kathaioi which was razed to the ground by Alexander the Great. As a matter of fact, it would seem that even Saṅgala is not to be located anywhere near « Sangla Hill ». But, however that may be, Sir A. Cunningham identified She-kie-lo, Śākala, Śāgala, with Saṅgala, and both of them with « Sānglawāla Tiba », Sangla Hill.

On the other hand, Mr. Rodgers and Mr. Vincent Smith avoided the mistake of confusing She-kie-lo, Śākala, Śāgala, with Saṅgala. But it is difficult to understand how they came to find She-kie-lo, Śākala, Śāgala, in Chiniôt or Shāhkôt, unless it was under some still remaining effect of that confusion which influenced them unconsciously.

All these places, Asarûr, Sangla Hill, Chiniôt, and Shāhkôt, lie, not in any direction at all approximating to south-east from Rajaurî, but very perceptibly to the west of south. The Sangla Hill, for instance, is about 128 miles south-south-west-1/4-west, and Chiniôt is about 140 miles south-west-by-south, from Rajaurî. And any such correction as from south-east into south-south-west or south-west-by-south is one that must be avoided, unless it should be rendered imperative by absolutely certain identifications. We shall, however, now see that, though the asserted south-east cannot be exactly upheld, still no such correction as that is to be made ; we shall find She-kie-lo, Śākala, Śāgala, on the east of south, not on the west of south, from Rajaurî, and not anywhere in the neighbourhood of Sangla Hill, Shāhkôt, and Chiniôt.

An examination of the Indian Atlas sheet 29 (1876) shews very quickly that Hiuen Tsiang cannot have proceeded in any direction at all approaching to south-east from Rajaurî itself. Any such course would have taken him straight over a constant succession of ranges lying more or less at right angles across his path ; leading him along a route which

no sensible person would attempt. And an examination of the map further shews that no way out from Rajauri was available to him, except the present route, which in the first place runs, winding along the banks of the Tòhì river, as far as Naushahra, about 15 miles towards south-by-west from Rajauri. At Naushahra, the route leaves the river, and, winding in a suitable manner over three ranges, leads on to a town named Bhimbhar, which is situated beyond and near the foot of the last range of hills in the Kashmìr State, and about 16 miles towards south-west-by-south from Naushahra. Close on the south-west of Bhimbhar, the road crosses the Bhimbhar river, which must be the unnamed river, or one of the unnamed rivers, which Hiuen Tsiang crossed on descending from the hills. And then it goes straight on to Gujrât, 27 miles due south of Bhimbhar, and so on to Wazîrâbâd; passing about one mile and a half on the west of a large village named Brîng, which lies three miles south of Bhimbhar, and is the last Kashmìr village in that direction.

It is only from Brîng that any travelling to the south-east would become practicable. And, though the map does not shew any such definite route now existing, still, as we are at any rate *primâ-facie* bound to apply, at the first possible point, the given bearing of south-east, which is stated in both the Records and the Life, we must assume that Hiuen Tsiang did turn off to the south-east somewhere close to Brîng. And, for convenience, we may practically take that bearing from Brîng itself.

A course to the south-east from Brîng would take Hiuen Tsiang across various small streams, actually running with water, I am informed, only in the rainy season, but through an otherwise quite open country. And it would lead him at a distance of about 27 miles, representing a quite practicable two days journey just as specified in the Life, to the right or northern bank of the Chinâb, at a point 13 miles north-west-by-north from Siâlkôt, Sîyâlkôt, or Syâlkôt, the head-quarters town of the Siâlkôt District, Pañjab.

There, or closely thereabouts, he crossed the Chináb to Che-ye-pu-lo, where he halted for the night. And thence, on the next day, an easy journey of about 11 miles in the same general direction, south-east, over a quite open country without impediments of any kind, would take him straight on to almost exactly the town Siálkôṭ itself, shewn in the Atlas sheet No. 29 (1876) as « Seealkot », in lat. $32^{\circ} 29'$, long. $74^{\circ} 36'$, about 40 miles south-east- $1/4$ -south, or practically south-east, from Briñg, and 63 miles south-south-east- $3/4$ -south, or practically south-by-east, from Rajauri.

Thus, in fact, in three days travelling to the south-east from the point on the southern frontier at which he left, not the capital, but the country, of Ho-lo-she-pu-lo, Rajauri, Hiuen Tsiang reached a city, called by him She-kie-lo, standing just where there now stands the town of Siálkôṭ. And in Siálkôṭ itself we find the She-kie-lo of Hiuen Tsiang, the Śákala of the Mahábhārata and other Sanskrit works, and the Śágala of the Milindapañha and the Jātaka.

Siálkôṭ is no modern place. Albêrûnî, who wrote in or closely about A.D. 1030, has mentioned it (Sachau's translation, I. 317), and has given its latitude, as observed by himself, as $32^{\circ} 58'$; very reasonably close to the real mark in $32^{\circ} 29'$. He has, indeed, presented its name not quite exactly in the modern form, and, to be precise, as ساكوت (Sachau's text, 163, line 6), which would primâ-facie mean Sâlkôt. But, whereas the final consonant thus used by him ordinarily represents the Indian dental *ṭ*, it sometimes also means, according to his system, the lingual *ṭ*; notably, for instance, in خت, *khat* (*id.*, index, 341 *a*, line 13), and شت, *shat*, (*ibid.*, 349 *b*, bottom), for the Sanskrit *śhat*, « six ». There is not the slightest room for doubt that in his time, as now, the second component of the name was *kôṭ*, with the lingual *ṭ*; that is, *koṭṭa*, *kôṭa*, « a fort, a stronghold ». And this part of the name, thus carried back to at any rate the early part of the eleventh century, is due, no doubt, to the fort or « citadel », now entirely ruined except for one tower, which (see Cunningham, ASI. 14.44) stood

on a mound, 700 feet square and rising to a height of 49 feet above the streets of the town, situated according to Sir A. Cunningham on the north side of the town (*loc. cit.*), but according to the Imperial Gazetteer of India, 12. 451, in the centre of it. The present town, it may be added, has been described as being, in 1878-79, upwards of one mile in length from east to west, and just half a mile in breadth from north to south (ASI, 14. 444). This gives a circuit of something over three miles; less than the circuit of about 20 *li*, five miles, indicated by Hiuen Tsiang for She-kie-lo, Śākala, and larger than the circuit of about 6 or 7 *li*, a little under a mile and a half, indicated by him for the « small town » in the middle of the original city. If in connection with these dimensions we take the fact, stated by Hiuen Tsiang, that, though the foundations were still firm, the walls of the ancient city had been destroyed, it seems evident that the modern town has had its origin in the « small town » of Hiuen Tsiang. The *kôṭ*, or fort or « citadel », which does not figure in the name given by Hiuen Tsiang, was plainly built at some date between his time and the period of Albêrûnî. And the unnamed capital of the Chehka, Takka, country, the actual seat of government in his time, which Hiuen Tsiang has mentioned by way of contrast with the old capital She-kie-lo, Śākala, and which he placed about 14 or 15 *li*, three miles, on the north-east of that city, must have been a new part of the city which had grown up much on the site now occupied by the Siālkôṭ Cantonment.

In its position, Siālkôṭ satisfies all the other geographical conditions, in addition to those of the narrative of Hiuen Tsiang.

The Mahābhārata places Śākala between the Chināb and the Rāvi. The Milindapañha locates Śāgala 12 *yōjanas*, or from 96 to 120 miles, from Kashmîr. And the position of Siālkôṭ, 11 miles from the south bank of the Chināb, and some 110 miles south-3/4-west from Śrinagar, the capital of Kashmîr, answers exactly to these requirements.

Sālkôṭ is on a small river, the name of which is given in the Imperial Gazetteer, 12. 450, as « Aik », and in the Indian Atlas sheet No. 29 (1876) in one place as « Aik or Ekka », and somewhat further on as « Khilree or Aikh », but in sheet No. 30 (1863) again as « Khilree or Aik. » And in this river, though now perhaps it is to be fairly counted as a river only during and shortly after the rainy season, we may quite appropriately recognise the Āpagā of the Mahābhārata, as was done by Sir A. Cunningham, who wrote the modern name as « Ayak » (AGI, 185).

And finally, not only are the details of position in agreement, but also the ancient and the modern names are unquestionably one and the same.

As regards the transition from the Sanskrit form Śākala to the Prākṛit or Pāli form Sāgala, — the change of *k* to *g* is so frequent (see Pischel's Grammar of the Prākṛit Dialects, § 202) that no ordinary words need be quoted to illustrate it. But, as an instance among place-names, I may cite the transition of Sākēta into Sāgēta and Sāgēya (IA, 20. 22, line 3, and 27, line 25).

The next step, again, the dropping of the medial *k* or *g*, is so common (see Pischel, *op. cit.*, § 186) that no ordinary instances need be adduced. But here again, in a place-name, we have, for that occurrence, — with another change, towards the end of the word, which does not enter into our present question, — the analogous forms Sāēa and Sāēya, from Sākēta, Sāgēta, Sāgēya (IA, 20. 20, line 28, and 375, line 13).

From Śākala, Sāgala, there thus came Sāala. And the next step was the coalescing of the *āa* into *ā*; an equally common occurrence, illustrated, for instance, in ordinary words, by *gāṇa*, from *gāṇa* = *gāyana*, by *pāvidha*, from *pāvaidha* = *pādapṭha*, and by *bhāṇa*, from *bhāṇa* = *bhājana* (see Pischel, *op. cit.*, § 165).

That produced the form Sāla. And this is the first component of the name presented by Albērūni in his Sālkôṭ, for Sālkôṭ, = Sālakôṭa.

I must leave for my full article the consideration of the subsequent evolution or substitution of the form Siâl, Siyâl, or Syâl. It is perhaps to be attributed to the occupation of the locality in the thirteenth century (see the Imperial Gazetteer, 7.207 f.) by the Siâl chiefs from Jaunpur.

But, whatever may be the case on that point, by his Sâlkôt, for Sâlkôt, Albêrûnî unquestionably meant the town now called Siâlkôt. The name Sâlkôt is unquestionably the ancient name Śākala, Śāgala, with the addition of the word *kôt*, « a fort, a stronghold ». And Sâlkôt, Siâlkôt, is undeniably the ancient Śākala of the Mahābhārata, mentioned by Hiuen Tsiang as She-kie-lo, and as having been the capital of Mihirakula, and mentioned in the Milindapañha as Śāgala, the capital of Milinda.

THE JEWS IN PAHLAVI LITERATURE¹

PAR

LOUIS H. GRAY

Bibliothécaire de l'Université de Princeton.

The Pahlavi or Middle Persian literature, which extends approximately from the third to the tenth century of our era, is devoted in the main to the theology of Zoroastrianism. In its polemics, therefore, it naturally mentions and criticizes other religions, especially Judaism, Christianity, Manicheanism, and, very guardedly, Mohammedanism, while the more scanty historical and geographical litera-

1. Reprinted, by permission of the Funk and Wagnalls Company, with corrections and additions, from *The Jewish Encyclopedia*, IX, 462-465, New-York, 1905. For previous literature, see West, *Pahlavi Literature*, in Geiger and Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, II, 75-129, Strassburg, 1895-1904; idem, *Pahlavi Texte*, 5 vols. = *S. B. E.*, V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII, Oxford, 1880-1897; *Dēnkar*, translated and edited by Peshotan Dastur Behramji Sanjana, 9 vols, Bombay, 1874-1900; *Dtnā-i Matnōg-i Xra*, edited in Pahlavi by Andreas, Kiel, 1882, and by Sanjana, Bombay, 1895, and in the Pazand-Sanskrit version by West, Stuttgart, 1871; *Šikand-gūmāntg Vijār*, edited by Hoshang Dastur Jamaspji Jamasp-Asana and West, Bombay, 1887; *Mātigān-t Gujastak Abālīš*, edited and translated by Barthélemy, Paris, 1887; *Šātrōiha-t Ērān*, edited by Jamaspji Dastur Minochiherji Jamasp-Asana, Bombay, 1897; and translated by the Jivanji Jamshedji Modi, in his *Aiyādgār-i Zarīrān, Šatrōihā-i-Airān and Afdiyava Sahigiyā-i-Sistān*, Bombay, 1899, also edited and translated by Blochet in *Recueil des Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XVII, 165-176, Paris, 1895; Darmesteter, *Textes pehlvis relatifs au Judaïsme*, in *Revue des Études juives*, XVIII, 1-15, XIX, 41-56, Paris, 1889; idem, *La Reine Shasyān Dōht*, in *Actes du huitième Congrès international des Orientalistes*, II, 193-198, Leiden, 1892; Gray, *Kai Lohrasp and Nebuchadrezzar*, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XVIII, 291-298, Vienne, 1904.

ture also alludes occasionally to the Jews. Some of these are of course vague, but others are of considerable importance, especially those in the *Dēnkarṭ* and *Štkand-gūmā-nīg Vijār*, which are devoted to religion, and in the *Dīnā-ī Matnóg-i-Xraṭ* and the *Šatróiha-i-Ērān*, which treat chiefly of history and geography. In the *Šáyast lá-Šáyast*, VI. 7 (West, in « S. B. E. » v. 297), a work which probably dates from the seventh century, there is a brief allusion to the Zandiks (a heretical Zoroastrian sect), the Jews, and the Christians as being « of a vile law », while according to the *Dēnkarṭ* (*Sanjana*, p. 24), Judaism, Christianity, and Manicheanism are all to be surpressed as degraded in creed and perilous to Zoroastrianism. In a like spirit, this latter work declares (p. 257) that the evil of the worst age of the world is due to the « sinful dispositions of all men, derived from the Yahudi [Jewish] religion » (comp. p. 456), and the Zoroastrians were warned by the Dastur Sênô¹ to keep aloof from Judaism, which by its laws and tenets was calculated to ruin and devastate the world (p. 310).

The *Mâtīgân-i Gujastak Abâliš* (I. 15) records a religious disputation between the Zandik Abâliš and the orthodox Aṭūr-farnbag, which was held about 825 before the calif Al-Mámûn, and was attended by Zoroastrians, Mohammedans, Jews, and Christians. The only point of Jewish religion mentioned in this polemic is called forth by the Mazdean custom of performing the morning ablutions with « gômêz » (bull's urine)² to insure freedom from any possible defilement by the « druġ nasu », or demon of dead matter (comp. also the late *Sad-Dar*, LXXIV. 1, translated by West in « S. B. E. », XXIV, 337-338). Is uphold the practise of bathing on rising, Aṭūr-farnbag appealed to « the Jews, the Christians, and the Mohammedans, each of whom,

1. For the form of this name see Justi, *Eranisches Namenbuch*, p. 279, Marburg, 1895.

2. See Wilhem, *On the use of Beef's Urine according to the Precepts of the Avesta*, Bombay, 1899; Anonymous author, *La Purification selon l'Avesta et le Gomez*, in *Muséon*, IX, 105-112, Louvain, 1890.

on rising at dawn, washes his hands and face, begins the invocation of God and the angels, and puts himself in a state of grace to receive food or to undertake his occupations » (*Mâtgân-i Gujastak Aballš*, V. 12-15). This same Âtûr-farnbag apparently knew the Gemara or Talmud, if the reading « Gyemara »¹ in « *Dênkart*, V. 1, §§ 2-3 be correct (comp. West, *op. cit.*, XLVII, 119-120 ; preface, p. xiv.), and he is expressly said to have employed it in religious controversies, a statement which gains in interest and probability in view of the unmistakable knowledge of the Talmud possessed by Marġân-farux, the author of the *Šikand-gûmânig Vijâr*, who also flourished in the ninth century, being but little later than Âtûr-farnbag himself. The « Ture » or Torah is also mentioned in the « *Dênkart* » in tones of severe condemnation, being characterized as « the words of devils and unworthy of belief » (pp. 604-605).

The « *Dênkart* » is the longest and, from a religious point of view, the most important work in all Pahlavi literature. It dates from the ninth century, having been commenced by Âtûr-farnbag, who flourished, during the califate of Al-Mâmûn, and completed by Âtûrpât, son of Hêmêt, a contemporary of Zât-spâram, who was alive in 881. In this work (West, *op. cit.*, XVIII. 399-410 ; comp. also the translation by Sanjana, pp. 90-102, which varies from West's version in several respects, the passage being a very difficult one), there is a refutation of a Jew who had attacked the Zoroastrian custom of « α'ætvadaŋa » or next-of kin marriage. This term is understood by modern Parsis to denote the marriage of first cousins, although its ancient connotation is generally agreed to have implied such unions as those of brother and sister, father and daughter, or mother and son². The very fact that the Jew made this

1. The word גמרא does not occur in the Jerusalem Talmud, but is used in the sense of *traditional knowledge* in the Babylonian Talmud, though even there it never connotes the Talmud itself. See Bacher, *Gemara*, in *Hebrew Union College Annual*, p. 26-36, Cincinnati, 1904.

2. See Justi, *Geschichte Erans bis zum Ausgang der Sasaniden*, in

protest, however, implies that « *α^vaêtvadaθa* » denoted a wedding of near kin than first cousins, since such a marriage was one of those especially approved by Judaism¹. The chapter of the « *Dênkart* » which records this controversy states only the fact that the Jews objected to the practise of « *α^vaêtvadaθa* », giving no allusions either to his tenets or his arguments, but devoting almost its entire content to upholding the custom, which it defends by drawing parallels with the excellent results obtained by the inbreeding of cattle.

The assumed dualism of Judaism and Manicheanism is naturally condemned when compared with the essential monism of later Zoroastrianism², for the Hebraic concept of evil as a rival power to good is somewhat casuistically interpreted by the Mazdayasnian theologians as a plea for the necessity of its existence as a cosmic and moral force, while they themselves distinctly subordinate Ahriman, the principle of evil, to Ahura Mazda, the principle of good (« *Dênkart* », p. 211). Continuing its critique of Judaism, the « *Dênkart* » declares that the Hebrew scriptures were first composed by Až-i Dahâk, the Aži Dahâka of the Avesta, a monstrous dragon of the race of Ahriman, who dwelt at Babylon³. This statement seems to be based in the main on

Geiger and Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, II, 434-437, and the literature there cited.

1. Comp. Jacobs, *Consanguineous Marriages among Jews*, in his *Studies in Jewish Statistics*, p. 1-9 (especially p. 6, note 1), London, 1891 : « According to rabbinic law, marriage between first cousins, between uncle and niece, and even between stepbrothers and sisters is fully permitted, and that between uncle and niece regarded as particularly praiseworthy. Marriage between step-brothers and sisters was, however, objected to by Palestinian authorities and, though legal, has rarely occurred. On the other hand the union of aunt and nephew is prohibited, and Jewish law allows of no dispensation in this or any other case ».

2. Comp. Jackson, *Iranische Religion*, in Geiger and Kuhn, *op. cit.*, II, 629-630.

3. Jackson, *op. cit.*, p. 663-664; Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, I, 530-544, Leipzig, 1871-1878.

« odium theologicum » rather than on any actual misreading of proper names or on popular legend, although the activity of the Jewish academies of Sura, Pumbedita and Nehardea, as centers of Talmudic learning during the Sassanid period may have played some part in a quasi-identification of them with the abode of the archdemonic opponent of the Zoroastrian faith. Až-i Dahâk is said to have deposited the Bible in the « fortress of Jerusalem », and to have led the Jews to believe in Abraham and later in Moses, whom they « accepted as their prophet and messenger of faith, and unto whom they ascribe the salvation of sins committed » (« Dēnkarṭ », pp. 372-373). Thrice the demon made mankind submit to the Jewish faith (p. 379), possibly a vague allusion to the frequent collocation of Abraham, Isaac, and Jacob, or else of Abraham, Moses, and Elijah (or Enoch), the latter two as being the forerunners of the Messiah?

In discussing the diabolical origin of the Bible, the « Dēnkarṭ » states (pp. 438-439) 'that Až-i Dahâk composed ten « universally, noxious precepts » to counteract the ten beneficent regulations of the pious Jamšêd'. These laws of Až-i Dahâk were written down at his command and preserved in Jerusalem. Since Abraham is described as following their teaching, « people came to look upon these precepts of Zohak [Až-i Dahâk] as the work of the prophet Abraham, who was to come at the end of the world... Thus every one of the Jewish race and faith came to look upon Zohak's religious words as meant for himself and to believe in them ». These ten commandments, which form a reversed decalogue, may be summarized as follows (pp. 437-438); (1) the Almighty is the injurer of the universe; (2) the « devs » [demons] must be worshipped as the source of all earthly prosperity; (3) men should perform injustice rather than justice; (4) men should act unrighteously and

1. Comp. *Dēnkarṭ*, p. 439, and Macler, *Apocalypses apocryphes de Daniel*, p. 110-112, Paris, 1895.

2. See Spiegel, *op. cit.*, I, 522-530.

disgracefully in every matter ; (5) men should lead greedy and selfish lives ; (6) fathers should withhold from their children such training as would fit them in their turn for noble fatherhood ; (7) the poor should be deprived of protection ; (8) goats should be killed before reaching maturity, according to Jewish usage ; (9) good and pious men should be offered in bloody sacrifice to the « devs », as is the custom of the Jews ; (10) men should be cruel, revengeful, and murderous. Only two of these commandments, the eighth and ninth, mention the Jews, the former referring to the sacrifice of a kid as a sin-offering (*e g.*, Lev. iv. 23 *et passim*), and the latter possibly to a distorted reminiscence of some such passages as II Chron. xxviii. 3 ; Ps. cvi. 37-38 ; Isa. lvii, 5 ; Jer. xix. 4-5, xxxii, 35 ; Ezek. xvi, 20-21, xxiii. 37, 39, which allude in condemnatory terms to human sacrifices offered in Israel, or even to the view maintained in the Midrash, and the Targum that Jephthah actually sacrificed his daughter to YHWH¹. At all events, the number of the commandments, ten, is a palpable imitation of the decalogue.

Unfavorable as are the criticisms on the Jews in the « Dênkart », they are far less hostile and explicit than in the « Šikand-gûmânig Viĵâr », a polemical work of the latter part of the ninth century. Marĵân-farux, the author of this book, criticizes the Mohammedans, the Christians, the Manicheans, and the Jews in the course of his defense of the Zoroastrian religion, and devotes the twelfth and thirteenth chapters, as well as a few paragraphs of the eleventh, to a critique of Judaism. In these sections, he cites numerous passages from the Bible, characterizing the Hebrew scriptures as « full of delusion » and « of every iniquity and demonism » (« Šikand-gûmânig Viĵâr, XIII, 4, XIV, 2). The majority of his quotations are taken from the Pentateuch, although he makes a few citations from Isaiah, and one is from the Psalms. The list of verses quo-

1. Comp. Seligsohn, in *Jewish Encyclopedia*, VII, 95 a.

ted is as follows : excluding mere vague reminiscences : Gen. i. 2-3; ii. 16-17; iii. 9, 11-16, 18-19; vi. 6; Ex. xx. 5 (scarcely, as has been suggested, an attempt to translate Gen. iv. 15); Deut. xxix. 4; xxxii. 35 (less probably a paraphrase of Nah., i. 2); Ps. xcv. 10; Isa., xxx. 27-28, xlii. 19. The source of these citations has not yet been determined with any degree of certainty. It seems safe to affirm, however, that it was not a complete translation of the Bible into Pahlavi or even a standard literal version of a part of it from which Martân-farux quoted his texts, even though it is barely possible that there was once such a Middle Persian rendering which has long since disappeared¹. His citations are extremely free and are made apparently from memory. This is shown, for example, by the variations in the rendering of Gen., ii, 16-17 and iii, 11, in the « Šikand-gûmânig Vijâr ». The former passage, « And the Lord God commanded the man, saying, Of every tree of the garden thou mayest freely eat : But of the tree of the knowledge of good and evil, thou shalt not eat of it : for in the day that thou eatest thereof, thou shalt surely die », is translated thus in one section of the « Šikand-gûmânig Vijâr » (XIII, 18-20) : « The Lord, who is the sacred being himself, commanded Adam thus : 'Eat of every tree which is in this garden, except of that tree of knowledge; be-

1. According to Maimonides the Bible was translated into Persian many centuries before Mohammed, and the Syrian Christian bishop Theodoret (fifth century) alludes to a Persian rendering of the Bible which existed in his day (καὶ ἡ Ἑβραίων φωνὴ οὐ μόνον εἰς τὴν [τῶν] Ἑλλήνων μετεβλήθη, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν [τῶν] Ῥωμαίων καὶ Αἰγυπτίων καὶ Περσῶν καὶ Ἰνδῶν καὶ Σκυθῶν καὶ Σαυρομάτων καὶ, ἐκλήθηεν εἰπεῖν, εἰς πάσας τὰς γλώττας εἰς ἅπαντα τὰ ἔθνη κεχημένα διατελεῖ, *De Curandis Græcorum Affectibus*, p. 948, in Migne, *Patrologia Graeca*, LXXXIII, Paris, 1859). Comp. also Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, p. 9, Berlin, 1832; Munk, *Notice sur Rabbi Saadia Gaon*, in Cahen, *Bible*, IX, 135, note 2, Paris, 1838; Blau, *Zur Einleitung in die Heilige Schrift*, p. 95-98, Strassburg, 1894; Kohut, *Kritische Beleuchtung der persischen Pentateuch-Üebersetzung der Jacob ben Joseph Taus*, p. 6, Leipzig, 1871; Gottheil, in *Jewish Encyclopedia*, III, 190 b; Baecher, *ibid.*, VII, 317 b.

cause when you eat thereof you die' », while another rendering (*ibid.*, XI, 352; XIII, 143) of the same verses runs : « The sacred being commanded Adam thus : 'Thou shalt not eat of this one tree which is in paradise' »... « When you eat of this tree you die ». Gen. III. 11, « Hast thou eaten of the tree, whereof I commanded thee that thou shouldest not eat? » is translated : « Mayest thou not ever yet [« agarat »] have eaten of that tree of knowledge, of which I said [« guft »] that you shall not eat? » (*ibid.*, XIII. 33), and also : « Mayest thou not ever yet [« hargižiča »] have eaten of that tree of which I commanded [« farmuṭ »] that you shall not eat? » (*ibid.*, XIII. 139).

The Pahlavi transcription of Hebrew proper namer gives little help in the determination of the source used by the « Šikand-gûmânig Vîjâr », especially as the entire work is a Pazand transliteration in Avesta script of a Pahlavi original. The names in question are as follows : « Abrâhîm » (« Abrêhâm » in « Dâṭistân-i Dênig », XXXVII, 90); « Âdam »; « Âdinô (אֲדִינוֹ); « Asarâsara », (a misreading of Pahlavi « Asrâyilân », [« Israelites »]); Âsinaa » (in the Sanskrit version, « Âsinaka » [« Isaac »], which, according to West, in « S. B. E. » XXIV, 225, note 4, « indicates a Pahlavi form that might be read Aîsôk, and points to Syr. 'Is'hoq as the original of this form of Isaac »); « Havâe » (« Eve »), « Hurûšarm » (« Jerusalem » [Pahlavi « Aûrîšalêm », in « Dînâ-i Mainôg-i Xraṭ », XXVII, 67; « Aurûšalîm » in the « Dênkart », comp. Sanjana's glossary to vol. VI]; « Mašyâe » (« Messiah » [Pahlavi « Mašixâ » in « Dâṭistân-i Dênig », XXXVII, 90-91]); « Mûšâe » (« Moses ») « Zuhûṭ », « Zuhûdar », « Zuhûdaa », « Zuhûdi » (« Jew », « Jews », « Jewish » « Judaism » [Pahlavi « Yahûṭân », in « Dînâ-i Mainôg-i Xraṭ », XXVII, 67, « Šâyast la-Šâyast », VI, 7, and « Dênkart », *passim*)]¹.

1. On the misreading of Pahlavi y as z, comp. Haug, *Essay on Pahlavi*, in his *Pahlavi-Pazand Glossary*, p. 97, Bombay, 1870; Kirste, *Semitic Verbs in Pahlavi*, p. 5-7, in *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe*, CLXVI, Vienna, 1903.

The translations of the verses cited in the « Šikand-gū-mānig Viṣṭār » are, in general, fairly accurate. The principal variations from the text as represented by the Hebrew are as follows : Gen. i. 2, « And the earth was without form, and void ; and darkness was upon the face of the deep. And the Spirit of God moved [Revised version, marginal reading : was brooding] upon the face of the waters », has an anomalous rendering, due perhaps, at least in part, to a misunderstanding of the exact reading of the ambiguous Pahlavi script by the Pazandizer of the text : « There first arose earth, without form and void, darkness and black water ; and the breathing of the sacred being ever yearns over the face of that black water » (xiii. 6-7'). Gen. iii. 18-19. « Thorns also and thistles shall it bring forth to thee... In the sweat of thy face shalt thou eat bread, till thou return unto the ground », is translated (xiii. 38-40) : « Thy eating shall be through the scraping off of sweat and the panting of thy nostrils, until the end of thy life ; and thy land shall grow all bodily refuse and dung. » The original of the verse translated (xiv. 5-7) : « I am the Lord, seeking vengeance and retaliating vengeance, and I retaliate vengeance sevenfold upon the children », is somewhat obscure. It may be based on Nah. i. 2, « The Lord is jealous God and avengeth » [Revised Version], or on Deut., xxxii. 35, « To me belongeth vengeance and recompence », or on Ex. xx. 5, « For I the Lord thy God am a jealous God, visiting the iniquity of the fathers upon the children into the third and fourth generation of them that hate me. » This last verse seems the most probable source of the Pahlavi citation, not only in view of the fact that the great majority of the Old Testament quotations in the « Šikand-gū-mānig Viṣṭār » are taken from the Pentateuch, but also on account of the Targum of the pseudo-Jonathan (seventh century, A. D.), which expands the phrase « jealous God » (אֱלֹהִים אֲכַזְבִּים) into « jealous and avenging God, and avenging

1. See also West, *ad loc.*

myself with jealousy (אלה קנאן ופיוען וכוהפרע בקינאה), while the « sevenfold » vengeance is evidently a misunderstanding of the « third and fourth generation. » Particularly interesting, as showing a knowledge either of the Targum of the pseudo-Jonathan or of the Midrash, is the rendering of Gen. III. 14, « And the Lord God said unto the serpent, Because thou hast done this, thou art cursed above [Revised Version, marginal reading : from among] all cattle, and above every beast of the field; upon thy belly shalt thou go, and dust shalt thou eat all the days of thy life, « by », He spoke to the serpent thus : ' Thou shalt be accursed from amid the quadrupeds and wild animals of the plain and of the mountain ; for thee also shall there be no feet; and thy movement shall be on thy belly, and thy food shall be dust' » (XIII. 42-44). This version may very probably be based either on the Targum of the pseudo-Jonathan, which adds to the Hebrew original the phrase, « and thy feet shall be cut off » (ורגלך יתקצצן), or on Bereshit Rabbah, the oldest of the Midrashim, redacted probably about the time of the completion of the Jerusalem Talmud (fourth century A. D.), which contains, in its interpretation of Gen. III. 1, 14 (Gen. R. XIX. 1, xx, 5; Wünsche, « Der Midrasch Bereschit Rabba », pp. 82, 89, Leipzig, 1881), the following haggadah : « According to the opinion of Hoshaiiah the Great [third century, A. D.], the serpent had two feet, and stood erect, like a reed... 'Upon thy belly shalt thou go'. At the instant God spake thus, the ministering angels descended, and took away from the serpent his hands and his feet, and his voice was heard from one end of the world to the other. » This midrash is, however, much older, since it is mentioned by Josephus (« Antiquitates », I. 1, § 4).

In addition to direct citations from the Bible with amplifications which were evidently based on the midrashic literature of the Jews, the « Šikand-gûmānig Vijār » contains four stories, purporting to be from the sacred writings of the Hebrews. The first of these (XIV, 36) states

that « every day he prepares, with his own hand, ninety thousand worshippers, and they always worship him until the night-time; and then he dismisses them, through a fiery river, to hell ». This tale is based on the Jewish legend, attributed to Joshua ben Hananiah in conversation with the emperor Hadrian, that no portion of the heavenly host praises God for more than a single day, for at the end of that time they are dismissed to the stream of fire from which they were created (comp. Dan. vii. 10; Ps. civ. 4), while a new company of angels takes their places¹. The same chapter of the « Šikand-gûmânig Viĵar » (xiv. 40-50) also relates how the Lord visited Abraham to comfort him in old age and affliction. Abraham thereupon sent his son Isaac to fetch wine from Paradise, and entreated his guest to drink of it. Ignorant of its provenience, however, God refused to do so, until he was assured by his host of the purity of its origin. This legend is evidently a confusion of the account of the visit of the Lord to Abraham in the plains of Mamre (Gen. xviii.) with the story of the wine brought by Jacob to his father Isaac (Gen. xxvii. 25), for according to the Targum of the pseudo-Jonathan *ad loc.* and Yalkût (Gen. 115, the wine which refreshed the patriarch was prepared from grapes which had been made at the creation of the world, and was borne from paradise to Jacob by the archangel Michael². The third story (« Šikand-gûmânig Viĵar », XIV. 58-70) likewise has a Talmudic basis. In dire poverty a righteous man beseeches, divine aid, and in answer to his prayers an angel descends from heaven, telling him that the sum total of joy and sorrow may not be changed. In recognition of his piety, however, the pe-

1. Bereshit Rabbah, LXXVII. I (ou Gen., XXXII, 26); see Wünsche, *op. cit.*, p. 379. The same haggadah is given in Ekaĥ Rabbati ou Lam., III, 23 (Wünsch, *Der Midrasch Echa Rabbati*, Leipzig, 1881, p. 126); comp. also Bacher, *Agada der Jannaiten*, I., 2 d. ed., 172, Strassburg, 1903; Blau, in *The Jewish Encyclopedia*, I, 586 a.

2. See Levi, cited by Darmesteter, in *Revue des Études juives*, XIX, 14, note 1.

tioner already has in paradise a throne with jewelled feet, and he may, if he wishes, have the benefit of one of these feet on earth. After consultation with his wife, the pious man declines to mutilate his reward in heaven, even though he knows that this decision means that his sufferings on earth must continue unabated. This legend is taken from the Jewish tradition of Ḥanina ben Dosa, who, at the instance of his wife, prayed that God might grant him a boon to alleviate his destitution, whereupon he received a golden table-leg from paradise. His wife, however, had a vision in which she beheld the righteous feasting in heaven at three-legged tables, while her husband's celestial board had but two supports. When she told her dream to Ḥanina, he immediately prayed to God to withdraw a bounty for which he must pay so dearly, thus choosing earthly poverty rather than diminution of heavenly bliss (Ta'anit, 24 b. *et seq.*; Berakot, 17)¹. The last story (« Šikand-gūmānig Vižār, » XIV, 75-78) states that the Lord boasted of slaying « in one day an assemblage of sinners, as well as innumerable innocents. And when the angels talked much of the unreasonable performance, he then spoke of it thus: ' I am the Lord, the ruler of wills, superintending, unrivalled, and doing my own will, and no one assists or is to utter a murmur about me ' ». The source of this passage is uncertain. It may be suggested, however, that it is ultimately based on some such Biblical section as Job ix. 22, 12: « He destroyeth the perfect and the wicked ».... « Behold he taketh away [Revised Version, « he seizeth the prey »], who can hinder him? who will say unto him, What doest thou? » (comp. Ezek. xxi. 3-5; Dan. iv. 35).

Allusions to Jewish history are found in two Pahlavi works, the « Dīnā-ī Mainôg-i Xrašt », which was probably written before the Arabic conquest of Persia, and the

1. Comp. Levi, *op. cit.*, p. 15, note 2; Mendelsohn, in *The Jewish Encyclopedia*, VI, 215 a.

« Šatrôiha-i Êrân », a geographical treatise, dating perhaps from the ninth century. In the former work there is a passage (XXVII. 64-67) which states that Lôhrâsp, the Aurvašpa of the Avesta (« Yašt », v. 105), whose capital was identified with Balx by Firdausi, Tabari, Mas'ûdi, Yaḡût, and others, « demolished the Jerusalem of the Jews, and made the Jews dispersed and scattered ». This is repeated in the « Dênkart » (West, « S. B. E. », XLVII. 120-121, idem, in Geiger and Kuhn, *op. cit.*, II. 93; Sanjana, *op. cit.*, pp. 611-612), with the additional statement that Lôhrâsp was accompanied on his expedition against Jerusalem by Bûxt-Narsiḥ (Nebuchadrezzar)¹. At the basis of this tradition there plainly lies a historical foundation². According to the Armenian translation of the « Chronicon » of Eusebius (ed. Aucher, I. 25, Venice, 1818), Nebuchadrezzar had married a Median princess, named Amuhean³, and Alexander Polyhistor states (« De Judæis », fragment 24, in Eusebius, « Præparatio Evangelica », IX. 39, §§ 4-5) that he was assisted in his expedition against Zedekiah by a contingent of Medes, thus furnishing an additional argument in favor of the historicity of this tradition of an Iranian alliance with the Neo-Babylonian king. Of the several hypotheses which might be advanced to reconcile the classical and Pahlavi accounts, it seems most plausible to assume that the Greek versions mentioned the Medes as the Iranians best known to them, while the Pahlavi writings naturally refer to the Bactrians as the representatives of Iran. Both Medes and Bactrians may, therefore, denote the

1. Mirchond, however (*History of the Early Kings of Persia*, translated by Shea, p. 264, London, 1832), states that some identified Nêbuchadrezzar with Rahâm, one of the heroes of Rustam's court whom Lôhrâsp appointed general (see Modi, *op. cit.*, p. 112; Justi, *op. cit.*, p. 257).

2. For a more detailed discussion of this problem, see my article, *Kai Lohrasp and Nêbuchadrezzar*, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde der Morgenlandes*, XVIII, 291-298, Vienna, 1904.

3. Comp. Justi, *op. cit.*, p. 15.

same body of troops in the army of Nebuchadrezzar, or there may have been divisions of both among his followers. It seems, at all events, practically certain, that he had Iranian allies in his expedition against Judah which ended in the downfall of the kingdom in 586 B. C., and it appears equally clear that a tolerably accurate tradition of this fact is preserved in the passages cited from the « Dēnkart » and the « Dīnā-i Maīnôg-i Xrat ».

The references to the Jews in the « Šatrôihā-i Êrān » allude to the Sassanian period, and concern chiefly the Jewish wife of Yazdagird I. (399-420). According to §§ 46-47, « the cities of Šôs [Shushan] and Šôstar were built by Šôzân-dôxt, wife of Yazdkart, son of Šâhpûhr [Sapor]. She was the daughter of the Rêšgalûtak, king of the Jews; she was the mother of Bahrām Gôr ». The reading of the name of this princess is somewhat uncertain. It can scarcely be « Šâyân-dôxt », as Darmesteter first thought, but his later conjecture, that it should be read « Šâsyân-dôxt », is more plausible. A still better reading is « Šôšân-dôxt », suggested by Blochet and etymologized as a compound of the Hebrew שושן, « lily », and the Pahlavi « dôxt », « daughter' ». Her foundation of the two cities of Šôs and Šôstar is explained by Marquart (« Êrânšahr », pp. 53 [note 1], 144, Berlin, 1901) as a tradition based on the similarity of their names to her own, although it seems rather to imply merely that she established Jewish colonies in them. The high station of the ריש גלותא or exilarch in Persia at this period ¹ makes such an alliance between his daughter and the king not altogether improbable, while such epithets as خشن, « hard, wicked », دفر, « stinking », ائیم, « sinner », and بزهر, « evil-

1. For similar names compounded with *dôxt* see Justi, *op. cit.*, p. 492-493. He however, prefers the reading *Gâsyân-dûxt*, *op. cit.*, supplement to p. III.

2. See Lazarus, *Die Häupter der Vertriebenen*, Brull's *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Litteratur*, X, Frankfurt-am-Main, 1890, especially, on the relations of the exilarchs with the Persian kings, p. 131-156.

doer », applied to Yazdagird, find their explanation in great part in his religious laxity as shown by his toleration of Jews and Christians during a portion of his reign (comp. Justi, in Geiger and Kuhn, *op. cit.*, II. 526; Modi, *op. cit.*, pp. 137-143).

The particular exilarch who was the father of Šôšân-dôxt or Gâsyân-dôxt is not certain, although from the passage in the « Šatrôihâ-i Êrân », he would seem to have been in office in 407, the year in which Bahrâm Gôr was born. He was, therefore, in all probability, Kahana I., who held office, according to Lazarus (*op. cit.*, pp. 110, 130), approximately from 400 to 415. It is barely possible, however, though very improbable, that the queen was the daughter of Kahana's brother and predecessor in the exilarchate, Nathan II. (370-400), if the « resh galuta » in the passage cited refers to the parent of the royal bride rather than to the incumbent of the office during the reign of Yazdagird¹. At all events, the queen can scarcely have been the daughter of Huna bar Nathan, as has been supposed, for despite the favor which he enjoyed at the court of Yazdagird, it is almost certain that he never was exilarch. The suggestion may however, be advanced with a considerable degree of plausibility, that he was the brother of the princess².

1. The succession of the exilarchs at this period presents considerable difficulty, as is shown by Lazarus, *loc. cit.* According to Grätz, *Geschichte der Juden*, IV, 3d. ed., 463, Leipzig, 1893, the *resh galuta* in question may also have been either Yemar or Zuřra I, both of whom, according to him, held the office for brief terms about this time.

2. According to the Talmud (Zebahim, 19 a, he was at least the son of an exilarch, probably of Nathan II, and thus a brother of the queen, a fact which may in part account for the royal favor shown him, as when Yazdagird readjusted his girdle for him in the presence of the court. The earliest authority to state that Huna was a *resh galuta* is Sherira (tenth century), an assertion which is probably erroneous. Comp. Lazarus, *op. cit.*, 110-111, and, against the theory here upheld, Darmesteter, in *Revue des Études juives*, XIX, 46-47; Modi, *op. cit.*, p. 140-141. See on Huna bar Nathan in general, Grätz, *op. cit.*, p. 351, and Seligsohn, in *The Jewish Encyclopedia*, VI, 493-494.

The « Šatrôiha-i Êrân » also states (§ 54) that the Jewish wife of Yazdagird established a colony of her coreligionists at Gai, an ancient name for Ispahan¹. In like manner, the city of Xwârizm, the modern Khiva, was « founded » by « Narses of the Jews » (§ 10), if Blochet's reading נרסא (נרסאי) may be followed². This « Narsî Yahûtakân » was evidently the younger brother of Bahrâm Gôr, for the epithet applied to him renders it improbable that he could have been the vizier of Yazdagird, who also bore the name of Narses (comp. Justi, *op. cit.*, p. 223). It should be noted, however, that the reading of the text is not altogether certain, and the Parsi scholars Minochiherji and Modi read instead of נרסא the word נרס (נרס), which they correct to נרס (נרס), and Modi accordingly translates the passage (*op. cit.*, p. 137) : « The chief of the Jews founded the city of Xwârizm » (*op. cit.*, p. 61). Despite these variant readings, it is clear that the author of the « Šatrôiha-i Êrân » ascribed a Jewish community to the city of Xwârizm.

1. Modi, *op. cit.*, p. 142; Marquart, *op. cit.*, p. 28; Darmesteter, *op. cit.*, p. 51-52.

2. See also Blochet, in *Recueil des travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XVII, 172, Paris, 1895; and comp. Marquart, *op. cit.*, p. 53.

DEUX NOTES

SUR LE PRATÎTYASAMUTPÂDA

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

Il n'y a pas, dans la dogmatique du Bouddhisme, de théorie qui tienne une aussi grande place que celle du Pratityasamutpâda : le fidèle acquiert la Bodhi par le seul fait qu'il la comprend et la pénètre. Il n'y en a pas qui ait été aussi patiemment étudiée, soit par les docteurs scolastiques des deux Véhicules, soit par les orientalistes. Les travaux des premiers sont encore très mal connus ; car, malgré les efforts de Warren, notre feu confrère américain, le Visuddhimagga est encore plongé dans l'obscurité d'une édition singhalaise, et, d'autre part, l'Abhidharmakoça, « cette mine inépuisable de renseignements précieux », comme a dit Burnouf, n'a été exploité qu'au hasard et, pour ainsi dire, à la surface. Quant aux orientalistes qui se sont occupés du Pratityasamutpâda, citer leurs noms, ce serait passer en revue presque tous les indianistes, depuis Colebrooke qui a traduit, sans le savoir, un fragment du Çalīstambasūtra, — ce même texte dont M. Stein a rapporté de l'Asie Centrale une version tibétaine qu'étudie en ce moment M. L. Barnett, — jusqu'à M. Max Walleser, le dernier en date, à ma connaissance, et qui a ouvert des voies nouvelles dans son petit mémoire sur les fondements philosophiques du Bouddhisme.

L'orientaliste peut ici se proposer un double but, ou bien chercher à savoir ce que les bouddhistes de l'époque historique ont vu dans le Pratityasamutpâda ; ou bien cher-

cher à déterminer, d'après les vénérables Suttantas, la valeur primitive du Pratītyasamutpāda; chercher à deviner ce que le Bouddha, si toutefois la série des *nidānas* peut se réclamer de lui, a prétendu révéler au monde en jetant dans l'oreille de l'intègre Ananda les formules diverses et contradictoires qui furent, dès qu'on se prit à y réfléchir, une cruelle difficulté pour les croyants comme elles sont pour nous, incrédules.

Je me hâte de dire, afin de vous rassurer, que mes intentions sont modestes : je n'ai pas formé le projet d'expliquer, à ma façon, la série des *nidānas*, car je suis convaincu qu'elle est inexplicable. Il faut l'entendre; comme les bouddhistes de l'époque historique l'ont entendue; il faut aussi, puisque nous faisons de l'histoire tandis que les bouddhistes ne faisaient que de la dogmatique, déterminer les raisons mystérieuses en vertu desquelles les divers termes de la série ont été liés tout d'abord : ces raisons ne sont vraisemblablement pas celles que le travail scolastique a, plus tard, dégagées. Il est établi, en effet, que la formule des *nidānas* est « faite de formules arbitrairement associées et qui laissent soupçonner plusieurs stratifications successives », ainsi que s'est exprimé M. Senart. Il n'y a pas un seul terme, sauf peut-être ceux de *jāti* et de *jarāmaṇa*, dont l'interprétation ne soit périlleuse. Les belles recherches de MM. Senart, Garbe, Jacobi, Oldenberg ont largement contribué à mettre en lumière ces difficultés.

Aussi intéressantes que les recherches des indianistes sont les œuvres exégétiques des bouddhistes des diverses écoles : toutes se sont essayées à mettre un peu d'ordre dans l'incohérence initiale de la formule, à introduire quelque logique dans l'agencement des termes consacrés. J'espère faire quelque jour ma petite part du travail considérable que nous réservent les commentaires sanscrits et tibétains, et, tout d'abord, éditer ce texte dont je parlais à l'instant, le Çālistambasūtra, source à laquelle les brahmanes ont puisé leur connaissance du Pratītyasamutpāda,

et qui nous a été presque intégralement conservé par Candrakīrti, Yaçomitra et Çāntideva¹.

Je désire aujourd'hui attirer votre attention sur deux problèmes. Le premier, d'ordre en quelque sorte anecdotique, vise l'interprétation tibétaine du Pratītyasamutpāda et se lie étroitement à ce qu'on a appelé la roue des existences (Wheel of Life) et aux découvertes de M. Waddell. Le second, d'ordre dogmatique, porte sur la distribution des *nidānas* entre le passé, le présent et l'avenir : il y a sur ce point, ce me semble, une doctrine orthodoxe, c'est-à-dire commune à Buddhaghosa, qui est vraiment quelquefois très « septentrional », et aux commentaires sanscrits.

I

On se souvient que M. Waddell, dans un article remarqué et au titre séduisant : « Le secret de Bouddha »², a fourni du Pratītyasamutpāda une interprétation qu'il donne, avec des réserves trop peu soulignées, comme l'interprétation authentique : « from the absolute standpoint of the earliest Buddhist philosophy ». On va voir ci-dessous comment il y est arrivé³.

Une fresque célèbre d'Ajanā (vi^e siècle), et qui a longtemps passé pour un zodiaque, doit être rapprochée des dessins tibétains qui représentent la roue des existences, *bhavacakra*. Ces dessins ne sont que la mise en œuvre des ordres donnés, dans le Divyāvadāna⁴, par le Bouddha lui-

1. Dans *Madhyamakavṛtti*, *Abhidharmakośa* et *Çikṣāsamuccaya*.

2. J. Bengal As. Soc. LXI, p. 133 (1892), *Buddhist Pictorial Wheel of Life*; Ind. Ant. XXII (1893), *Note on some Ajanta Pictures*; J. R. A. S. 1894, p. 367, *Buddha's Secret from a Sixth Century Pictorial Commentary and Tibetan tradition*; Lamaism, p. 108.

3. Ci-dessous, p. 199.

4. Voir p. 300. Cette référence est due à M^{me} Rhys Davids (alors M^{lle} Car. Foley) J. R. A. S. 1894, p. 389, qui a été mise sur la voie par une note de Cowell. — Mais H. Wenzel avait été, je crois, plus circonstancié, voir la « Lettre amicale », J. P. T. S. 1886, à la stance 84 (référence au Divya et à Georgi).

même. A l'intérieur d'un cercle, divisé en six secteurs, sont représentées les six destinées des êtres de ce monde (*kāmaloka*), dieux, asuras, hommes, pretas, animaux et damnés. Tout autour, les douze *nidānas* figurés par des symboles. Au centre du cercle, l'amour, la haine et l'ignorance, — sous l'aspect de la colombe, du serpent et du porc, — qui sont les moteurs de la transmigration. Le tout est enveloppé dans les griffes d'un démon grimaçant¹ qui est la « fragilité » (*anityatā*). On écrira en-dessous les deux stances :

« Mettez-vous en œuvre, faites effort, attelez-vous à la loi du Bouddha... »

Et cette vivante représentation de la doctrine sainte, placée à l'entrée des monastères, sera expliquée aux fidèles par un moine désigné pour cet office².

1. Un *rākṣasa* d'après le tibétain.

2. Il faut noter que le Divya ne parle que de cinq destinées ; le cercle sera *pañcagaṇḍaka*, « divisé en cinq secteurs » (lire plutôt *pāñca°*). Le *saṃsāra*, en effet, ne comporte que cinq destinées (*pañcagatika*) d'après la doctrine du Kathāvastu, lequel réfute les tenants de la doctrine qui en veut six. Toutes les images tibétaines que j'ai vues mettent en scène les Asuras.

Le Divya indique que l'amour doit être représenté par la colombe (*pārāvata*), etc. ; mais il est muet sur la manière dont sera figuré le Pratītyasamutpāda : *dvādaśāṅgaḥ pratītyasamutpādo'nulomapratilomaḥ kartavyaḥ*, « anulomapratiloma », c'est-à-dire en prenant la liste des *nidānas* dans les deux sens.

Le Divya dit qu'il faut figurer les êtres « de naissance directe » (*aupapāduka*), c'est-à-dire non nés d'une matrice (c'est le cas des damnés, des dieux, quelquefois des hommes), tombant (c'est-à-dire disparaissant d'une existence) et apparaissant (c'est-à-dire naissant), au moyen d'une machine à élever l'eau (*ghaṭīyantra* : waterwheel). — Quelques dessins tibétains enveloppent le cercle central, où sont figurés l'amour, la haine et l'ignorance, d'un cercle noir dans la partie de droite, — où sont figurés deux personnages entraînés vers le bas par un troisième et liés par une corde, — et blanc dans la partie de gauche, réservée à l'ascension.

Le Divya ajoute qu'il faut « faire une image du Bouddha montrant le cercle du nirvāṇa » (*nirvāṇamaṇḍala*). [Lire : buddhapratimā.... upa-darçayanti kartavyā.] Dans la réplique tibétaine, le Bouddha montre

Par le fait, s'il a eu le mérite d'identifier la fresque d'A-janta, M. Waddell a été injuste pour ses devanciers. Il y a quelque cent cinquante ans que le Père Georgi, dans son *Alphabetum tibetanum* (Rome, 1762), a publié une très grande reproduction (36×49) du cercle des existences, d'après un original, conservé au Musée Borgia (à Velletri et depuis à Naples), qui était lui-même une copie par un certain Yon-ten-laḥu-ri-ḥab d'un archétype du monastère de Lha-bran, à Lhasa »¹. Ces détails ont quelque importance, car le document de Georgi porte en caractères tibétains la désignation des diverses figures, êtres et symboles, dont il faut nous occuper. Les indications ainsi fournies étant très peu satisfaisantes, il est bon de savoir que leur autorité est de second ordre.

Les données du P. Georgi peuvent être résumées comme il suit :

un cercle qu'on nous dit représenter le ciel, « Caelos Tibetani vacuum appellat ». Soit donc *nam-mkha* = *ākāśa*, éther ou vide.

M. Waddell nous apprend qu'il y a deux types de *bhavacakra*. Dans le type moderné un Bodhisattva divin est représenté dans chacune des *gatis* ou destinées; en outre « un ou deux symboles des *nidānas* différents ».

1. Le dessin est reproduit, sur une échelle réduite, par Paulin de Saint-Barthélemy dans *Systema Brahmanicum*, 1796. — M. Foucaux, Lalita (*Musée Guimet*, VI, p. 290), reproduit seulement la bande où sont figurés les *nidānas*. M. Waddell, semble-t-il, n'a eu connaissance des susdites publications que par le livre de M. Foucaux; c'est ce qui explique les expressions qu'il emploie : « a confused copy of the picture » « ... » but, in neither case (Georgi et Foucaux) with any explanatory description of its details ».

M. le Directeur du Musée de Naples m'a écrit n'avoir nulle connaissance de l'original de Georgi. Mais M. le comte Pullé m'a assuré l'avoir vu à Rome.

Parmi les *bhavacakras* il faut signaler celui publié dans le *Journal Buddhist Text Society*, I, p. 15 (1895). Ce cercle présente cette particularité qu'il est carré.

Nidānas	Symboles
1) <i>ma-rig-pa</i> (avidyā) intellectu carens	bajulus.
2) <i>hdu-çes</i> ?? (saṃjñā) propensio ad malum, sine spiritus vel genius improbus.	viator.
3) <i>hdu-byed</i> (saṃskāra) male agere	figulus.
4) <i>rnam-par-çes-pa</i> (vijñāna) symbolum animae	simia comedens.
5) <i>miñ-dañ-gzugs</i> (nāmarūpa) nomen et corpus	navis et gubernator.
6) <i>skye-mched-drug</i> (ṣaḍāyatana) cor et sex (?) corporis sensus	deserta et imperfecta domus.
7) <i>reg-pa</i> (sparça) tactus	vir et mulier inter amplexus.
8) <i>tshor-ba</i> (vedanā) vis sentiendi	sagitta hominis oculo infixa.
9) <i>Sred-pa</i> (trṣṇā) cupiditas	mulier cervisiae poculum offereus ascetae.
10) <i>len-pa</i> (upādāna) ablatio	mulier fructus ex arbore decerpens.
11) <i>skye-ba</i> (jāti) nativitas vel transmigratio	conjuges.
12) <i>rgad-çi</i> (jarāmarāṇa)	senex moriens.

A première vue, il est clair que le n° 2, *hdu-çes* (= saṃjñā), n'a rien à faire ici, et que, d'autre part, le terme *bhava* manque à notre liste. Pour rétablir la véritable signification des symboles il faut identifier : 1° le *viator* avec l'*avidyā*; 2° le *bajulus* avec le *jarāmarāṇa* : c'est un cadavre en effet que l'homme porte sur son dos. Les « époux » ne représentent pas la naissance (*jāti*), mais bien le *bhava*; et le « vieillard mourant » est une femme (*jāti*)¹.

1. Le document publié dans le J. B. T. S., très réaliste, ne laisse aucun doute.

A noter, en passant, les observations du Père Paulin. Il démontre que toutes ces données sont hindoues et non tibétaines, ce qui est très bien; mais, pour y arriver, il n'hésite pas à identifier *len-ba* = *lobha*, *duſce* (= *hdu-çes*) = *duṣṭa*, *reg-pa* = *rati*.

Le document Waddell (Sam-yās) et Ajaṇṭā nous donnent des variantes¹.

1) avidyā, une chamelle aveugle à Ajaṇṭā; un homme aveugle, se guidant au moyen d'un bâton (Sam-yās).

2) saṃskāras : le potier.

3) vijñāna : le singe.

4) nāmarūpa : un médecin et un malade (Ajaṇṭā), un navire (Sam-yās), dans lequel sont deux personnages, dont l'un armé d'un aviron, et un animal (J. P. T. S.).

5) śaḍāyatana : un masque humain, une maison vide.

6) sparṇa : un homme tenant une charrue, homme et femme s'embrassant.

7) vedanā : la flèche dans l'œil.

8) tṛṣṇā : femme offrant à boire à un homme assis.

9) upādāna : homme prenant des fruits et les mettant dans une corbeille.

10) bhava : « a married woman », ou, plutôt, une femme enceinte. « The Lāmas explain the picture by saying that she is the wife of the individual whose life-history is being traced »... « It is literally fuller « Becoming » (Bhava), — Life as enriched by satisfying the worldly desire of home, and as means of obtaining an heir to the wealth amassed by Greed ».

11) jāti : « a parent and child ». — « The eleventh stage or link is another of the alleged stumbling — blocks, which, however, ceased to present any difficulty in the light of the picture and the Lāmas' explanation of it »... « It is the Maturing of the man's life by the Birth of an heir, and as a result of the married existence of the tenth stage ».

12) jarāmaraṇa : un cadavre porté au cimetière.

Je ne m'attarderai pas à discuter l'interprétation des deux avant-derniers nidānas, fort intéressante à coup sûr

1. Je ne connais la fresque d'Ajaṇṭā que par la reproduction dans Waddell, article cité du J. R. A. S. — Le document tibétain est une reproduction d'un original conservé au monastère Sam-Yās, lequel aurait été apporté au Tibet au VIII^e siècle par un moine indien, « Bande Yeṣhe » (ye-ṣes ?).

puisqu'elle a cours au Tibet, mais qui me paraît renversée par cette seule remarque, faite dès longtemps, que *bhava* ne peut pas signifier « married life », ni *jāti*, « paternité ». Je crois qu'on a plus de chance de rencontrer une interprétation plus autorisée en cherchant du côté des Tantras.

D'après le Caṇḍamahāroṣaṇatantra¹, les dix premiers termes de la série appartiennent à l'être intermédiaire, ou *antarābhava*, être qui n'est pas sans analogie avec le *sūkṣmaçarīra*, ou corps subtil, des brahmanes. De ces dix termes, les quatre premiers (*avidyā*, *saṃskāras*, *viññāna* et *nāmarūpa*) constituent la description, sous le mode évolutif, de cet être dont toutes les activités sont nécessairement potentielles. Par *sparça*, ou contact, il faut entendre l'entrée en relation de l'*antarābhava* avec le couple par lequel il doit se réincarner. Le Divya, pour ne nommer que ce texte, nous apprend que, pour que l'union soit féconde, il faut la présence d'un *gandharva* : ce *gandharva* n'est autre que l'*antarābhava*, comme il résulte du Tantra : « paçyaty strīpuruṣāv anuraktau... strīpuruṣau ratau dṛṣṭvātiva asya (antarābhavasya) tayoh sparça utpadyate. Et quelle que soit la nature de ce *sparça* entre le futur embryon et ses générateurs, il nous paraît impossible de séparer cette curieuse définition de la non moins curieuse figuration du *sparça* dans nos images tibétaines. Par *vedanā*, on entend « la sensation » de l'être intermédiaire à la vue de ses futurs parents, sa jalousie, suivant son sexe futur, et l'étourdissement (*vyāmoha*) qui en résulte (comparer la flèche dans l'œil). Par *tṛṣṇā*, la convoitise à l'égard de la mère. Par *upādāna*, la prise de possession de ce que notre auteur appelle le *sukhakāraṇa* : « tārāsaṃkramaṇavad bhāvīpitṛciromārgena praviçya tasya çukrādhiṣṭhitam cittam adhiṣṭhāya bhāvīmātaram kāmayantam ātmānam paçyati sukhakāraṇam upādadāti... » Par *bhava*, la conception, gar-

1. Voir notre article dans J. R. A. S. 1902, p. 363, et Barth, Bulletin. 1899-1902, III. 2, p. 13 du tiré à part. Critique du système de M. Waddell, *ibid.*, p. 12.

bhapraveça, figuré par le couple ou par la femme enceinte de nos images : « *çukreṇa samarasibhūya ...pitur vajrān nirgatya mātuh...kukṣau janmanādyām sthitaḥ...* »

D'après ce système, si absurde soit-il, on comprend la répétition de certains termes. La *vedanā* et les autres *skandhas* « qui ne sont pas la forme » (*arūpin*), en tant que désignés par le terme *nāma*, sont distincts de la *vedanā* qui provoque immédiatement la *trṣṇā*.

II

Du commentaire tantrique, il faut retenir un point important, à savoir la définition de *bhava* = *garbhapraveça*; nous allons en effet la retrouver dans des sources d'ordre plus grave, qui, comme le Tantra, se heurtent à la difficulté extrême que présente ce terme. Qu'est-ce que le *bhava*? M. Oldenberg hésite à le définir : « La soif, — en passant par l'intermédiaire de l'attachement [*upādāna*] et de la catégorie, à vrai dire quelque peu vague, de l'existence (*bhava*), produit la douleur de la naissance », et ailleurs : « La soif et l'attachement ont ceci pour effet que l'âme, autant qu'il est permis d'employer ce terme, n'arrive jamais au terme du cours de l'existence, mais reste vouée à une existence ultérieure »¹.

La scolastique nous fournit deux équations. D'après la première, *bhava* = *upapattibhava*, c'est-à-dire renaissance ou conception; d'après la seconde, *bhava* = *karmabhava* = *punarbhavajanakakarman*, acte qui engendre la renaissance. Certains docteurs s'en tiennent à celle-ci; Buddhaghoṣa tient compte de l'une et de l'autre, ce qui fait que son Pratityasamutpāda a treize membres. Mais il importe peu, ainsi qu'on va le voir.

1. M. Oldenberg se rencontre avec Nāgārjuna-Candrakīrti : *yo hy anutpāditavedanātrṣṇaḥ pratisainkhyānabalena trṣṇām asvīkurvaṃc caturvidham upādānam pratihāya... syād hi yady anupādāno mucyeta sa tadāntīm tasya na bhaved bhaveti* (Madhyamakavṛtti, XXVI, 7.

Voici comment il faut raisonner. Les termes du Pratītya-samutpāda appartiennent à l'une de ces trois catégories (*vartman*, *vaṭṭa*) : *kleṣa*, *karman*, *vipāka* : l'obscurcissement et la passion (*kleṣa*) provoquent un acte (*karman*) dont les fruits mûrissent (*vipāka*)¹, le plus remarquable étant la continuation de l'existence ou de la souffrance.

Ceci posé, la première catégorie comprend l'*avidyā* (I), la *trṣṇā* (VIII) et l'*upādāna* (IX).

La seconde, les *saṃskāras* (II) et le *bhava* (X), d'après cette définition ci-dessus rappelée, « acte qui engendre la renaissance » ; ou, pour ceux qui, comme Buddhaghosa donnent au terme *bhava* une double valeur, « cette partie du *bhava* qu'on appelle *karmabhava*² ».

Tous les autres *nidānas* constituent la catégorie dite du *vipāka* ; la source méridionale ajoute « cette partie du *bhava* qui est l'*upatṭibhava* »³.

A cette distinction des « catégories » se superpose la distinction des *kāṇḍas* : la tige du Pratītyasamutpāda est divisée en trois parties (*trikāṇḍaka*).

La première appartient à la vie antérieure, la seconde à la vie présente, la troisième à la vie future. Toute existence, en théorie, étant résultante et génératrice, comprend dix termes, à savoir cinq fruits et cinq causes ; mais, ici, on considérera le passé en tant que cause, et l'avenir en tant qu'effet.

Le passé est résumé dans les deux premiers *nidānas* (*avidyā*, *saṃskāras*) par lesquels sont implicitement indiqués les trois autres éléments dits « causes », à savoir *trṣṇā*, *upādāna*, *bhava*.

Le présent comporte cinq fruits qui tous sont nommés, *viññāna*, *nāmarūpa*, *saḍāyatana*, *sparṣa*, *vedanā*, et cinq causes dont les trois dernières seules sont mentionnées,

1. *vipākavartman* ou *duḥkhavartman*.

2. *kammabhavasamkhāto bhavekadeso*.

3. *upatṭibhavekadeso avasesā ca khandhā vipākavattam* (Abhidhammasamgaha).

trṣṇā, *upādāna*, *bhava* : il faut les faire précéder de l'*avīdyā* et des *saṃskāras*.

Quant à l'avenir, en tant que fruit, il comporte naturellement l'existence consciente que caractérisent les termes ci-dessus employés, *vijñāna*... *vedanā*. Les « termes » *jāti jarāmaṇa*¹, les résument en langage vulgaire et en marquent nettement le caractère douloureux qu'accroissent encore les termes accessoires *duḥkha*, *daurmanasya*, *upāyāsa*, qui sont les fruits secondaires (*niṣyandaphala*) de l'acte qui a pour fruit essentiel la renaissance.

Cette exégèse, développée dans l'*Abhidharmakośa*, dans le *Visuddhimagga*², dans l'*Abhidhammasaṅgaha*, et dont on retrouve les linéaments dans plusieurs ouvrages, par exemple dans le *Daṣabhūmaka*³ et dans le *Pratītyasamutpādaḥṛdaya*⁴, attribué à Nāgārjuna, cette exégèse, disons-nous, n'a pas plus de chance d'être contemporaine du Bouddha que celle du Tantra ou celle des Lamas de M. Waddell. Elle a, parmi beaucoup d'autres, ce mérite de montrer avec quelle liberté la scolastique s'attaque aux formules les plus saintes, et aussi, parfois, avec quel bonheur.

1. *anāgate 'dhvani phalaṃ saṃkṣiptaṃ dvidhā* (Abhidh. k. v.).

2. Voir Warren, *Buddhism in Translations*.

3. Fragments dans *Çikṣā*., p. 228, I^{er}, et *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX, 1, ad finem.

4. Tandjour, Mdo XVII, fol. 165 b.

NOTES DE PALÉOGRAPHIE INDIENNE

PAR

J. KIRSTE

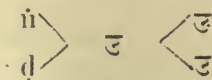
Dans les manuscrits Jainas datant du xv^e au $xvii^e$ siècle¹, on rencontre des formes particulières de plusieurs lettres qui, à mon avis, méritent un examen spécial, parce qu'elles nous montrent le chemin qu'a suivi le développement de l'écriture Devanâgarî.

I


ॐ et ॐ

Une des particularités qui attire tout de suite l'attention est le signe du *ñ* guttural, absolument identique à celui du *ṇ* cérébral, vu que le point qui le distingue de ce dernier y manque. Dans un texte sanskrit cela ne tire pas à conséquence, car la nasale gutturale y est ordinairement suivie d'une occlusive gutturale, excepté dans des mots assez rares tels que *pratyañ*, et des termes techniques tels que *ñas*, *ñl*; puisqu'on éprouvait plus tard le besoin distinguer les deux lettres et puisque chacune d'elles avait son signe spécial dans l'alphabet le plus ancien que nous connaissons, le problème se présente de la manière suivante :

Par quelles étapes intermédiaires deux lettres d'abord distinctes se sont-elles confondues en une seule forme, et comment furent-elles différenciées de nouveau? On peut figurer cette évolution par le diagramme ci-joint :







1. Dont je me suis servi pour mes éditions de plusieurs ouvrages de Hemacandra.



La plus ancienne forme du *ñ* se trouve sur un des piliers qui furent élevés suivant la tradition par Aśoka à droite et à gauche de la promenade arpentée par Buddha à Mahābodhi Gayā pendant la première semaine après son illumination ; c'est  (Bühler, *On the origin of the Indian Brāhma Alphabet*, 2^d éd., Strassburg, 1898, p. 31). Cette forme ressemble assez bien, comme nous fait observer Bühler, à celle des inscriptions des rois Kuṣana, 1^{er} et 11^e siècles après J.-C., reproduite par lui sur la planche III, qui accompagne l'*Indische Palaeographie*, à savoir :













Lettre 10, colonne IV : , ñgha,

Lettre 40, colonne III : , ñga.

Notons toutefois la tendance de la barre inférieure à se courber en bas, tendance qui s'accroît de plus en plus, jusqu'à ce que nous obtenions un paraphe tourné à gauche, déjà visible dans la ligature , ñga, relevée par Bühler (*Ind. Pal.*, pl. V, lettre 14, colonne I) dans la Baijnath-Prasasti, 804 après J.-C. ; car le trait en question ne peut pas faire partie de l'occlusive suivante, vu qu'il dépasse la barre gauche de cette dernière. Ce paraphe manque chez le premier *ñ* de la ligature , *ññ*, des manuscrits Jains, tandis qu'il est complètement développé dans le second.

D'ailleurs les formes successives du *j* nous fournissent un autre exemple de cet appendice. La plus ancienne forme de cette lettre ressemble à un *ε* grec, et est encore reconnaissable dans la partie supérieure de la ligature Jaina , *jjh*, si l'on en retranche le « cadre » *ī*, tandis qu'elle est déjà défigurée dans la ligature , *jya*, reproduite par Bühler (pl. VI, lettre 49, col. XVI) d'après un manuscrit du 11^e siècle et lue faussement *yy* par Weber (*Abhandl. d. preuss. Ak. d. Wiss.*, Berlin, 1865, p. 388). On n'a qu'à parcourir les colonnes de la planche IV, lettre 14 de l'*Indische Palaeographie* pour voir comment la barre inférieure de l'ancien *E* a pris un paraphe à gauche, et

comment un epsilon a pu aboutir ainsi à la figure  des manuscrits Jainas, avant de devenir le moderne , dans lequel les deux tiers inférieurs du trait vertical représentent la barre horizontale du milieu de la lettre primitive.

Après avoir exposé les transformations de la nasale gutturale devenue identique à la moyenne cérébrale moderne, passons à l'histoire de cette dernière. Elle est sortie, comme le dit Bühler (*Pal.*, p. 14, B²), de la moyenne dentale  par le retranchement du trait vertical inférieur, et prend ainsi d'abord la forme ; qui avec le paraphe, dont nous venons de parler, aboutit à la forme moderne . Tout serait donc dit, s'il n'y avait à côté de celle-ci dans les manuscrits Jainas trois autres formes, à savoir   ², qui, tout en étant très rapprochées l'une de l'autre et de , rapporté par Bühler (pl. V, lettre 22, col. XVI) d'une inscription du XI^e siècle, semblent difficilement s'accorder avec le  ordinaire, quoique Bühler (*Pal.*, p. 54, ¹⁶) les traite comme des variantes du même type. Or, si nous prenons en considération que le *d* est un *d* mutilé, et qu'il y a deux, ou, pour mieux dire, quatre types primitifs de ce dernier, à savoir :     (Bühler, *Pal.*, p. 12, tableau comparatif, lettre 4, colonne VI), on admettra, je suppose, que les trois *d* Jainas, dont nous venons de parler, remontent au deuxième et troisième types.

Mais pourquoi les scribes ayant ainsi sous la main une figure très caractéristique du *d* l'ont-ils délaissée dans la

1. En comparant les deux figures on se convainc facilement que le retranchement à lui seul ne suffit pas à expliquer la seconde, car le demi-cercle de la première y est remplacé par une ligne anguleuse. L'examen de cette circonstance, qui ne peut être séparé de la question de l'origine des dentales en général m'entraînerait trop loin. Je me propose d'y revenir dans un article, par lequel j'espère pouvoir prouver que l'alphabet Brâhmi ne dérive pas d'un alphabet sémitique du nord, comme le veut Bühler (*Pal.*, p. 11), mais du sud (v. Fr. Müller, *Mélanges Harlez*, p. 122 sqq.).

2. Weber (*Verz. d. Skr. Handschrft. d. k. Bibl.*, Berlin, 1886, II. Bd. 1. Abth., p. 21¹/₄, n. 3) en mentionne une.

suite et donné la préférence à celle qui était devenue identique au *ṇ* guttural¹? A cette question je ne trouve qu'une seule réponse : c'est l'uniformité qui en résultait pour le tracé des quatre occlusives cérébrales.

En effet l'aspirée sourde *ṭ* est sortie du *th* dental *Ṡ* par la suppression du point, et le scindement du cercle en deux donna la ténue *Ṣ*. Tous les deux, qui, comme l'observe Bühler (*On the origin, etc.*, p. 73), sont très souvent plus petits que les autres lettres dans les édits d'Asoka, furent plus tard attachés à la ligne horizontale, qui lie les caractères dans l'écriture Devanāgarī, par un petit trait vertical² et nous obtenons ainsi *Ṭ* et *Ṣ̣*, formes qu'on rencontre encore dans les manuscrits Jainas. Puis l'aspirée sonore fut dérivée de la moyenne tournée à gauche *Ṣ̣* (Bühler, *Pal.*, p. 15¹). On voit que ces trois lettres commencent par un trait vertical qui tourne à gauche, ainsi que le *ṣ*, tandis que les formes Jainas du *ḍ* tournent à droite. Ces dernières ressemblent, pour le dire en passant, dans beaucoup d'inscriptions et de manuscrits aux formes qu'affecte le *ṇ* avant de devenir le *ṇ̣* Devanāgarī ; — il suffit pour s'en convaincre de parcourir les colonnes des planches V, lettres 22 et 29; VI, lettres 27 et 34 de l'*Indische Palaeographie* — mais je doute que la confusion qui à la longue aurait pu en résulter, car dans le même document les deux lettres ne sont jamais identiques à ce que je vois, ait induit les scribes à se servir de l'autre forme, qui d'ailleurs était sujette au même inconvénient.

Il importait donc de séparer le *ṭ* représentant le *ṇ* guttural du *ṣ̣* représentant le *ḍ* cérébral.

On l'a fait en ajoutant un point à droite de la première lettre. Qu'est-ce que ce point, qu'on rencontre pour la première fois sur une plaque datant de l'an 1042? Bühler

1. Je regrette de m'être conformé dans mes éditions de l'Uṇādi-sūtra, et du Dhātupāṭha de Hemacandra au procédé de Weber (*Verz. d. Skr. Hdschrft.*, l. c.) au lieu de suivre l'avis de M. Franke (*Hem. Ling. Göttingen*, 1886, p. 74) qui, avec raison, ne voit dans le *ṣ̣* qu'une graphie particulière du *ṣ*.

(*Pal.*, p. 54³) y voit le petit trait qui termine la barre horizontale supérieure qu'on aurait détaché du corps de la lettre pour l'ajouter de nouveau séparément en guise de point ⁴. Mais dans les deux premiers exemples qu'il cite à l'appui de sa supposition ce trait représente l'*ā* long, et de plus la figure de notre lettre donnée par lui à la planche V, lettre 14, col. XIX, dans laquelle le point est remplacé par un petit rond, me semble indiquer une autre origine.

Avant l'invention du Virâma, et encore après, les consonnes dépourvues de voyelle sont faites plus petites que les autres et mutilées en haut, de sorte que le *m* se réduit à un petit rond ou à un point (Bühler, *On the origin, etc.*, p. 75), ce qui explique la figure ३, composée du *m* et du Virâma des inscriptions (voir p. e. pl. V, lettre 38, col. XIX) et des manuscrits (voir p. e. pl. VI, lettre 15, col. X) servant d'Anusvâra, et de ३ désignant la nasalisation dans la Taitt. Saṁhitâ (voir Whitney, *Taitt. Prât.*, p. 69). Quant à la dernière forme le demi-cercle représente probablement les deux cornes de la forme primitive du *m* ४, vu qu'elles sont placées au dessous du cercle dans le *m* renversé de Bhaṭṭiprolu (pl. II, lettre 32, col. XIII-XV), et que nous trouvons dans l'écriture Kharoṣṭhî la figure ५ (pl. I, lettre 29, col. VIII), dans laquelle il semble bien que la courbe corresponde aux cornes et le point au corps de la lettre brâhmî. Peut-être pourrait-on même alléguer la forme « scindée » que prend quelquefois l'Anusvâra dans cet alphabet, p. e. dans ८ (pl. I, lettre 30, col. V) *yam*, en faveur de l'hypothèse que les cornes détachées du point et séparées l'une de l'autre marquent la nasalité ; mais pour voir clair dans ces questions délicates il faudrait étudier l'alphabet Kharoṣṭhî dans son ensemble. Quoi qu'il en soit, le fait est certain qu'un point placé d'abord à droite, puis plus tard au-dessus de la consonne servait à exprimer la nasalité, et c'est pour cette raison qu'à mon avis il fut choisi par les Brahmanes à distinguer la nasale gutturale de la moyenne cérébrale.

1. Bühler, *Pal.*, p. 54, 14), 15) et pl. IV, lettres 25, 26, col. XV.

II



La plus ancienne forme de cette lettre ϕ s'est transformée dans les manuscrits Jains en \mathfrak{D} ou \mathfrak{J} , c'est-à-dire qu'après avoir coupé la ligne verticale en deux, on dessinait d'abord le rond avec la barre transversale et on ajoutait ensuite le morceau de la verticale qui était resté. La dernière forme ressemble alors beaucoup à un \mathfrak{a} , b , de sorte qu'il est quelquefois difficile de distinguer les deux lettres (Weber, *Abhandl.*, etc., p. 384). Quand la ténue venait s'ajouter à l'aspirée, cela donnait \mathfrak{D} ou \mathfrak{J} , ligature un peu compliquée qu'on cherchait bientôt à simplifier. On y réussissait en joignant la barre horizontale du c à la ligne verticale là où celle-ci touchait le rond, et en commençant le tracé en bas par la barre transversale. On obtint ainsi une espèce de 8 fermé à droite et suspendu en haut, comme ceci : \mathfrak{J} . Il est facile de voir que la forme moderne de l'aspirée contient les mêmes éléments que les trois ligatures Jains, en d'autres mots que ce n'est pas une consonne simple, mais l'alliance de la ténue et de l'aspirée, alliance qu'elle représente donc avec raison dans les manuscrits. C'est pour cela que je ne peux partager l'avis de M. Wackernagel (*Altind. Gramm.*, § 133) qui blâme cette orthographe comme étant une négligence. C'est au contraire la ligature moderne \mathfrak{J} , qui serait à réprimander, parce qu'elle contient deux c . Mais on était bien obligé d'avoir recours à cet expédient, le ch simple, consonne assez rare dans la phrase courante, ayant disparu de l'alphabet et le continuateur du groupe ech ressemblant pour l'œil inexpérimenté des scribes à une consonne simple.

ON THE ALPHABET
OF THE KHAROṢṬHĪ DOCUMENTS
DISCOVERED BY D^r STEIN AT NIYA IN CHINESE TURKESTAN

BY

E. J. RAPSON, M. A.

Of the British Museum,
Professor of Sanskrit at University College, London.

The Kharoṣṭhi inscriptions on wood and leather, which were discovered by D^r M. A. Stein at Niya in the Taklamakan Desert, have been described by him in his Preliminary Report (London, 1901). These documents have been temporarily deposited in the British Museum; and I have, therefore, during the last three years, had every opportunity of studying them at first hand. Unfortunately, the time which I have been able to spare from my ordinary duties at the British Museum, at University College and elsewhere, has been necessarily limited; and the progress which I have been able to make in the decipherment and interpretation of these documents has been by no means so great as I could wish.

In all, I have made transcriptions, more or less satisfactory, of some one hundred and twenty inscriptions; but it must be confessed, I fear, that there is scarcely one of these in which there do not still remain difficulties, of which, as yet, I have failed to find any satisfactory solution.

For such progress as I have been able to make I am indebted, in a very great measure, to the kind help of friends. D^r Stein's knowledge and insight were always at my service so long as he remained in this country; and I am infinitely

indebted to M. Senart and to M. l'abbé Boyer, who have most carefully collated many of my transcriptions with the original documents. To these and to the other scholars who have so generously given me the benefit of their assistance and advice, I wish to tender my best acknowledgements in that spirit of gratitude which, I feel, may very fittingly be defined as a lively sense of favours to come.

The object of the present paper is to put on record such results as may fairly be regarded as permanent accessions to our knowledge, whether of Kharoṣṭhi generally or of that particular form of Kharoṣṭhi which prevailed in Central Asia. I have said little about the epigraphical puzzles which still remain to be solved, as, in regard to most of these, I feel that at present I could contribute little that is useful or enlightening to the discussion.

For the decipherment as well as for the interpretation of the Kharoṣṭhi documents discovered by Dr Stein, our chief source of help lies in the version of the Dhammapada contained in the Kharoṣṭhi Ms. Dutreuil de Rhins, the French portion of which was edited by M. Senart in the *Journal Asiatique*, for 1898 (vol. XII), pp. 193 ff.¹

In the following pages, I propose to discuss such points of interest connected with the Kharoṣṭhi alphabet of Dr Stein's documents as present themselves when we compare it with that of the Ms. D. d. Rh., the inscriptions on stone or bronze, and the coins.

Vowels.

Â. § 1. *ā* is occasionally represented by an oblique stroke, in appearance like the *virāma* of the Nāgarī alphabet, written beneath the letter to which it belongs. Instances occur in the lithographed plate which accompanies

1. I refer to this work as MS. D. d. Rh. and quote the pages of the *tirage à part*, as well as those of the *JA*.

this paper, as e. g. ; *śubhâśubhasa* (in XVI, 12, A. line 1'; Pl. 1 a); *dutiyāya* (I. 104 + 16 line 2; Pl. 1 b); *vyavahāra* (XV. 318, line 2; Pl. 1 c).

Besides these instances, I have noted in other documents : — *kāramna*, *kārunya*, *kārya*, *kālammi*, *gāsa* (for *ghāsa*), *dudāna*, *nāsti*, *mahārāya*, *māsa*, *yāti*, *yāna*, *vārakāya*; also *priyabhratarāsyā* and *Somjahāsa*. If the last two forms are correct, they must be examples of the gen. sg. in *-āsyā* and *-āsa* which, as Dr Pischel has pointed out (Prakrit Grammar § 63) is represented by the Mg. gen. sg. in *-āha*. As will be seen below, the coins seem to afford further examples of this genitive singular.

While there can be no doubt that the *-ā* is occasionally thus indicated in the Niya documents, it is certain that it is more usually neglected as in other Kharoṣṭhī inscriptions.

There is, I think, one almost certain example also in the Ms. D. d. Rh. On. p. 53 (= JA. p. 245). Plate B. line 32, M. Senart calls attention to the oblique stroke which is seen beneath the final *-ma* of *bhayadaśima* = Pali *bhayadassivā*. The *-ā* seems to be required in this case.

The history of the views entertained by scholars as to the existence or non-existence of a vowel-sign for *-ā* in the Kharoṣṭhī alphabet is somewhat curious. It is well known that a dot often appears in the Kharoṣṭhī coin-legends of the Graeco-Indian princes. The numismatists, who were the first decipherers of the Kharoṣṭhī alphabet, supposing that this dot could not be entirely without phonetic value, assigned to it, with more or less hesitation, the value of *-ā* in every case. The result of this procedure was to fill the numismatic works, such as Sir Alexander Cunningham's « Coins of the Successors of Alexander the Great » and Prof. Gardner's British Museum Catalogue of the « Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and

1. These references are to the index-numbers of the documents in Dr Stein's collection. I have thought it right to give such references even in cases in which the documents referred to are not yet published.

1a.	śabdhāsūbhāsa		6b. kojālya.	
	३३ ७ ३ ७	1a.	३२३	6b.
1b.	dukiyāya.		7a. pinda.	
	१ १ १ १	1b.	५५	7a.
1c.	vyavahāra.		7b. prahudā	
	१२१३	1c.	५२५	7b.
2a.	bahu.		8 māṅgāya.	
	२५	2a.	१२५	8.
2b.	pum̐ṇa.		9. darśanāya.	
	५५	2b.	३५३५	9
3a.	vr̥dhi		10a. vim̐ṇavēti	
	१३३	3a.	१३५३	10a.
3b.	m̐tagā.		10b. suvārna.	
	२७ १/२	3b.	५२३	10b.
4.	ghaṭaragā.		11a. sunamma.	
	२५२३	4.	१५३	11a.
5a.	isācchunam̐ni		11b. mam̐nubā	
	५३५३३	5a.	१५३	11b.
5b.	gach̐siyati.		12a. pācā.	
	१३५३	5b.	३५	12a.
6a.	yaj̐eti.		12b. bam̐ṇa.	
	१५३	6a.	५३	12b.

India », with forms which could by no means be accepted by the linguistic scholars. The result was a violent reaction, and a total denial of the existence of a vowel-mark for -*ā* in Kharoṣṭhi.

Now that such a vowel mark can be shown to have been occasionally used, the question suggests itself whether the numismatists, though doubtless greatly erring, may not have stumbled on a half truth. An examination of the coins has led me to the following considerations : —

(1) Some of the mistaken forms which appear in the British Museum Catalogue may be explained as possibly due to a confusion between the short line which represents -*ā* and the small curve which represents *anusvāra*. The space available for a coin-legend is so exiguous, that both line and curve are apt to appear as little more than a dot. Bearing this fact in mind, we can have no hesitation in correcting Prof. Gardner's readings *mahātasa* (Plates XIV, 4; XVI, 8; XVIII, 2; etc.) and *māhātakasa* (Pl. XXII, 2) to *mahaṃtasa* and *mahaṃtakasa*, on the analogy of *jayaṃtasa* (Pl. XIV, 5) in which the curve is quite distinct and which is correctly read by Prof. Gardner (p. 60).

(2) The value -*ā* would be quite satisfactory, or might be defended, in a number of the remaining instances in which the dot appears ; e. g. in the second syllable of *mahārāja* (*passim*) ; *trādārāsa* = *trātuḥ* (Pl. XI, 7 and 8) ; in *devatā* (Pl. VI, 8) ; *rajātirajasa* (Pl. XIX, 6) ; possibly *bhratrā* for *bhrātā* (Pl. XXII, 1; the reading *brahā* is certainly incorrect) ; and in the genitives *Menadrāsa* (Pl. XI, 8), *Epadrāsa* (Pl. XII, 8) and *Śpalahoraputrāsa* (Pl. XXI, 10), if we are to regard the forms mentioned above (p.) as possible and not merely due to a mistake of the scribe. Further, there would seem to be nothing impossible in such Indianised forms of Greek names as *Evukrātīdasa* (Pl. VI, 3) and *Amtimākhāsa* (Pl. XIII, 3).

(3) The chief difficulty in attributing any significant value to the dot, occurs in the *first* syllable of the title *maharāja*. It seems scarcely probable, even though it may be possible,

that this syllable should be either *maṃ-* or *mā-*. Further difficulties would be found in explaining the dot in the first syllable of *jayadharasa* on some coins of Epander, and in the fourth syllable of *apaḍihatasa* (Pl. VIII, 5).

But it will be seen that the difficulties in interpreting the dot as significant are reduced to very narrow limits. It appears to be extremely probable that the sign for *ā-* is actually found on the coins as on some of D^r Stein's documents; and further that, if we suppose with Bühler¹ that the particular dot which is seen beneath *ma* is a morphological survival from the Semitic *mem* and has no phonetic value, other occurrences of the dot in the coin-legends may, with very few exceptions, be explained as either *anuvāra* or *-ā*.

U. § 2. — The vowel-sign for *-u* is regularly a loop at the base of a letter, if the form of the letter readily admits of such an addition (*cf.* *śu* in Pl. 1 a, and *du* in Pl. 1 b). Such an addition is not, however, easy in the case of two letters of the Kharoṣṭhī alphabet, *ma* and *ha*; and, in these cases, special expedients are usually employed. For the form *mu*, which frequently occurs in these documents, *v.* M. Senart's note on MS. D. d. Rh., p. 42 (= JA. p. 234). For an instance in which *u* seems to be joined to *h* in the form of the usual loop. *v.* *ibid.* p. 53 (= JA. p. 245). As a general rule, however, the *u* in *hu* would seem to be expressed by a small curved line attached to the base on the left (*e. g.* *bahu* (*passim*), Pl. 2 a). This makes the distinction between *hu* and *ho* often difficult: but the general rule may be laid down that *-u* is represented by a curved line and *-o* by a straight line. M. Senart has called attention to the fact that in the MS. D. d. Rh., *o* often = *u* after *h* (p. 24 = JA. p. 216). It is possible that, in many of these cases, *-u* may be actually intended.

Another difficulty presents itself when *-um* has to be re-

1. « The Kharoṣṭhī Inscriptions on the Indo-Grecian Coins » (*WZKM*, VIII, p. 194).

presented. In such cases, the vowel-sign seems, as in the case of *hu*, to be represented by the short curve to the left, while the *anusvāra* is written in the usual way (e. g. *pumṇa* = Skt. *punya*, XV, 166, line 2; Pl. 2 b). For this explanation of a character which was at first somewhat puzzling I am indebted to M. Senart.

R. § 3. — No example of initial *r* has been noticed : but medial *r* is regularly represented by a zig-zag stroke, which is either written across the stem of the letter to which it is attached, or beneath the letter if it has no stem : e. g. (*ṛdhi*, IV, 139 line 3; Pl. 3 a; *mṛtagá*, β, IV, line 1; Pl. 3 b). As might be expected in Prakrit, *r* is often replaced by *ri* or *ru*. Thus we find, for example both *grha* (I. 105, B. 1. 1) and *griha* (XV, 114, L. 5).

G'. § 4. — A modified form of *ga*, here transliterated *g'a*, appears very frequently in these documents. As a rule it represents the formative suffix *-ka* and not the *ga* of the root or stem of a word (e. g. *bhaṭarag'a* (*passim*); Pl. 4). This rule is, however, not without exceptions, and *ga* and *g'a* sometimes interchange. The form occurs on coins, e. g. on those of Azas and Aśpavarman in the word *strateg'a* (v. Gardner, B. M. Cat., *Greek and Scythic Kings*, p. 91. Pl. XX. 2) : also in inscriptions (e. g. on the Wardak Vase). It is found in several instances in the MS. D. d. Rh. (p. 32 = JA. p. 224 *sagá* = *saṅgha* : p. 37 = JA. p. 229 *ṣag'a* = *saṅga* : p. 56 = JA. p. 248 *ṣag'adhio* = *saṅgātika* : p. 74 = JA. p. 266 *sag'amu* = *saṅgrāme*). It may be noticed that in all these cases a nasal is present, and it may well be asked if, in the MS. D. d. Rh., this character does not represent *ṅga*. It is, however, certain that no such limitation of its use is found in the Niya documents.

CH. and CH'. § 5. — As in the MS. D. d. Rh., there are two forms of *cha*, one of which I distinguish by a dash. These two forms are, I believe, never confused. Thus *cha* invariably occurs in *iśacchunaṃmi* (v. Pl. 5 a), and *ch'a* invariably in the verbal bases *gach'a* « to go » (v. Pl. 5 b *gach'isṣyati*), *ichá* « to wish » etc. I cannot at present explain this

distinction. Is it possible that one of the forms may be a palatal sibilant such as is found in Tibetan? Etymologically, *cha* often represents Skt. *kṣa*, and *ch'a* Skt. *ccha*.

J'. § — 6. *Ja* has the modified form with a foot, which appears also on coins. This character, here denoted by *j'a* seems to have three uses in these documents : (1) — as on the coins, it sometimes interchanges with the ordinary *ja* : (2) = *ca* (e. g. *yaḥeti* = Skt. *yācati*. IV. 136. A. line 5 ; Pl. 6 a) : (3) = *śa* (e. g. *koḥ'ala* = Skt. *kauśalya*, XVI. 12. A. line 1 ; Pl. 6 b) : In all these instances it may possibly represent the substitution of a sound like the French *j* for the Skt. *ja*, *ca* and *śa* ; cf. the Tibetan soft palatal.

D. § 7. — *Da* has also a by-form with a foot, which it may be advisable for the present to distinguish from the other form by means of a dash, although no difference in their respective uses has, as yet, been observed (e. g. *piṃḍa*. Pl. 7 a : *prahuḍ'a* = Skt. *prabhṛta* IV. 106 ; Pl. 7 b).

DH. § 8. — I am not certain whether I have found this form or not. It may be expected to be the form found in the MS. D. d. Rh.. Such a character would be especially liable in these documents to confusion with *-va*. Its rarity in these documents — if, indeed, it does exist — may be due to the general tendency in this dialect to substitute unaspirated for aspirated *mediae*.

T. D. § 9. — There is often no possible doubt as to the distinction between these two forms ; but, in other cases, especially when they are accompanied by vowel-signs or form the first element in a compound consonant, there is the greatest possibility of confusion. This confusion in the representation of *tenuis* and *media* seems to reflect an actual fact in the language, where they are apparently sometimes used quite indifferently.

PH. BH. § 10. — The two forms of *bha* which M. Senart finds in the MS. D. d. Rh. occur here also.

At present, I call one of these forms *pha* — the form which occurs on the coins in the name of Gondophares,

and which D^r Franke proposes to call *fa*¹. As yet, I have failed to find a *pha* of the more usual form in these documents.

Nasals. § 11. — It is possible that the guttural nasal may occur as the first element in some of the strange groups of consonants in the un-Indian proper names which are so characteristic of these inscriptions (e. g. *Mamñg'aya* (?). IV. 136, A. line 5; Pl. 8).

At present, I am doubtful whether or not a distinction is observed between *ṇa* and *na*.

Semi-vowels. § 12. — *R* at the beginning of a compound *akṣara* is regularly represented by a loop in the stem of the letter to which it is prefixed (e. g. *darśana*. XVI, 12, 13, line 1 *et passim*; Pl. 9). In the case of a letter which has no stem, e. g. *ma*, it seems probable that the prefixed *r* is indicated by a short *curved* stroke above the letter. This curved stroke is sometimes liable to be confused with the straight stroke which indicates a double consonant; and it is not always easy to decide whether, for instance, *ma* with a stroke above it is to be read as *-rma* or *-mma*. (*v. inf.* § 17).

V' § 13. — A by-form of *va*, made by the addition of a foot and here distinguished by a dash, is of particular interest. The two forms are usually kept separate, e. g. the *-ve* = *-paya* of the causal stem is regularly written with *-ḍe* e. g. *viṃṇav'eti* = *viñṇāpayati* (*passim*; Pl. 10, a), and the same character is used also in certain words, e. g. *suḍ'arna* (N. 116, IV line : Pl. 10, b), where it is equivalent to the Skt. *va*. The two forms, however, occasionally interchange, e. g. *avamicae*. = Skt. *apamityāya* « as a debt », is written usually with *-ḍa* but sometimes also with *-va*.

The discovery of this modified form of *va* not only facilitates the reading of the Niyā documents, as the character was formerly liable to be transcribed as *tra* or *vra* or *ha* with unsatisfactory results, but it solves a numismatic difficulty.

1. *Pali und Sanskrit*, p. 111.

The genitive of the name of the Kuṣana monarch who has usually been called Oemo-, or Wema-, or Hima-Kadphises, occurs on the coins, according to the Brit. Mus. Catalogue, as *Himakapiśasa*; but Prof. Gardner (p. 124, *Note*) truly observes that the first *ahṣara* « looks on the coins rather like *tri* or *dri* than *hi*. » This *ahṣara* is, in fact, the *ṣi* of D^r Stein's documents. The form *Hima*- which I used in my « Indian Coins » must therefore be abandoned. After all, Cunningham's *Wema*- is nearer to the truth. This affords another instance in support of the observation which has been made, that this great Indian archaeologist seemed to be guided by a sort of instinct, which often led him to a right conclusion even when he arrived at it by the wrong way.

With regard to the name in question, I cannot help thinking that an explanation of the fourth *ahṣara*, which M^r. A. V. Bergny was good enough to communicate to me, must be the correct one. He supposes that this character, which Bühler leaves unexplained (*Ind. Pal.* Taf. I.) must be a combination of *phi* with *th* added crossways to the stem. The genitive of the name, therefore, probably appears in Kharoṣṭhī as *V'imakaphtriśasa*, or, perhaps, if we may be guided by the Greek transliteration, **kathphiśasa*.

Sibilants. § 14. — All three sibilants are found, though the use of the palatal and lingual sibilants is widely different from that of Sanskrit.

Anusvāra. § 15. — *Anusvāra* is regularly indicated by a curve to the right in the stem of a letter, if it has a stem; but, if the letter has no stem, as in the case of *ṭa*, *ma* and *ha*, *anusvāra* takes the form of a crescent — no doubt originally the letter *ma* — placed beneath the letter (*e. g.* *sunam̐ma* (*passim*). Pl. 11 a : *maṇṇuśa* (*passim*). Pl. 11 b).

In the case of letters with stems there is a general tendency in writing to bend the stem to the left, and it is, therefore, not always easy to decide whether *anusvāra* is intended or not.

Nasalisation. § 16. — A very noticeable feature in this

script is the regular announcement of a coming nasal by *anusvâra* added to the previous syllable. This is so constantly the case, that the representation of *anusvâra* in this position may be said to be the rule, and its omission the exception. Thus *gaṇana* is usually written as *gaṇnamṇa*, and *nâma* as *naṇma* (cf. Pl. 2 b, 5 a, 8, 10 a, 11 a and 11 b). This characteristic of the script sometimes supplies us with a most useful clue when the doubt arises whether a compound syllable in the middle of a word begins with a nasal or not. The curious compound letter *ṃsa* (for which v. M. Senart's note in Ms. D. d. Rh. p. 55) which occurs in the very common word *aṃsa*, is shown to begin with a nasal by the fact that the first syllable is sometimes written as *aṃ* (cf. also the following paragraph in which this test is used to determine the value of *m̄a* as *mma* and not as *rma*.)

Doubled Consonants. §. 17. — There can be no doubt, I think, that the doubling of a consonant is indicated by a short horizontal line written above. M. Senart, in his notes to the MS. D. d. Rh., supposes this short horizontal line to denote aspiration; but, as some of the letters above which it appears in the Niya inscriptions, are already aspirated, we must evidently find some other explanation in these cases. On the other hand, the theory that the short *straight* line superscribed indicates that the letter is doubled satisfactorily explains every case which I have noticed.

It occurs, for example, with especial frequency in the case of *ṭh*; e. g. *saṭhi*, *haṭhati* (I. 30 + 43); *yo[ga]-ṭhema* (IV. 82); *iṣa-ṭhunaṃmi* (passim cf. Pl. 5 a); *raṭhiṣyati* (IV. 87); *śaṭhyami* (IV. 144); *bhumaṭhidra* (IV. 137); also with *jh* in *sajhe*. Now, surely, in these cases we must have the representation of *cch* and *jjh* respectively. It is found, further, with *c* and *j* in cases where doubling rather than aspiration would naturally be expected : e. g. *ṇīṭe* = *niṣcaya*¹

1. The correct explanation of this word, which I had wrongly supposed to be = *nityam* is due to M. l'abbé Boyer.

(passim); *paā* = *paścāt* (Pl. 12 a); *kaī* = *kaccid*; *aja* = *adya*. In certain cases with *ga* in which we should certainly expect aspiration, e. g. *viā* = *vighna*, it must be borne in mind, in the first place, that the regular form for *gha* exists and is frequently used in this alphabet; and, in the second place, that these may well be regarded as examples of that loss of aspiration for which abundant illustrations are forthcoming.

A question arises in the case of *-ma* with a superscript line: Does this represent *-rma* only as has hitherto been supposed, or does it sometimes represent *-mma* also? Some evidence in favour of the latter possibility, is afforded by the occasional nasalisation of a preceding syllable. This would seem to show that the *akṣara* above which the line is drawn began with a nasal in accordance with the law explained above (§ 16 e. g. *kaṃma* (IV. 41 + 127, Pl. 12 b)). This could scarcely be explained if we supposed the second *akṣara* to be *-rma*.

Are we to suppose, then, that the *akṣara rma* does not occur? We are, fortunately, not obliged to accept this view as the only possible alternative. The curve in the stem of consonants which denotes prefixed *r* in a consonantal group in Dr Stein's documents is developed from the short line, curved at the right end, which, in older Kharoṣṭhi documents, is written across a letter — through the stem generally, or just above in the case of *ma*. Two good examples of this last-mentioned *akṣara* are afforded by the coins of Aśpavarman the son of Indravarman, the *strategos* of Azes (B. M. Cat. p. 91, Pl. XX, 2).

I think it quite possible that some such distinction will be found to be observed in the Niya documents — a curved line above *ma* signifying *rma* and a straight line above *ma* signifying *mma* — though it must be confessed that it is not easy in a cursive script of this character to distinguish between two such forms.

UEBER VARUNA'S URSPRUNG

VON

F. KNAUER

Professor a. d. Universität in Kiew.

Ueber Varuṇa hat in erschöpfender Weise zuletzt Hillebrandt gehandelt in seiner grossartigen « Vedischen Mythologie », die sich inhaltlich kühn an die Seite von Bergaigne's Meisterwerk. « La religion védique » stellt und an Gründlichkeit von keinem anderen derartigen Werke übertroffen wird. Es liegt daher nahe, an seine Resultate anzuknüpfen. Hillebrandt verwirft die Himmelshypothese und leitet, wie auch Oldenberg tut, Varuṇa ausschliesslich vom Monde her. Dabei spricht der eine wie der andere der Etymologie allen mythologischen Wert ab, wie sie denn überhaupt die ganze vergleichende Mythologie über Bord werfen möchten — mit grossem Unrecht! Wenn ich nun Hillebrandt und Oldenberg darin beistimme, dass Varuṇa im R V. ein Mondgott ist, so fragt es sich doch, ob dessen Urconception ausschliesslich und allein im Monde zu suchen ist. Muss doch selbst Hill. bekennen: « Einmal zeigt Varuṇa's Bild schon im R V. verschiedenartige, miteinander schwer zu vereinigende Züge, deren ursprünglichsten wir nicht leicht zu erkennen vermögen; dann aber ist er anders in den Brāhmanas, anders in den Liedern gezeichnet, und von beiden wieder weicht die spätere Zeit nicht, unerheblich ab (III, 3 ff.) Beherzigen wir das, bauen wir auf sein Material, lassen wir uns von ihm führen und nehmen wir seine exegetischen Ergebnisse an, welche Schlussfolgerungen lassen sich dann ziehen? Zunächst doch wohl, dass wenn Varuṇa im R V.

vorwiegend ein Mond-, in den Brāhmaṇa ein Nacht — und imklassischen Sanskrit ein Meeresgott ist, der brahmanische Varuṇa nicht der directe Nachkomme des rigvedischen sein kann, weshalb auch Hill. für beide parallele Tradition annimmt (*ib.* 4) der klassische aber, falls man für diesen nicht eine dritte unabhängige Ueberlieferungsquelle voraussetzen will, aus beiden nur mittelst eines dritten abgeleitet werden mag. Sodann, dass der brahmanische, obschon litterarisch später, einen älteren Characterzug in sich birgt als der rigvedische, da wohl Licht aus der Finsternis, nicht aber Finsternis aus dem Lichte entspringen kann. Ferner, dass mit Hilfe der Exegese weder ein zeitliches Verhältniss für sie gewonnen, noch ihr gemeinsamer Ursprung bestimmt werden kann, und demnach zur Etymologie gegriffen werden muss, die *ib.* 4 ff. zur Seite geschoben wird. Endlich freilich aber auch, dass die bisher festgehaltene etymologische Bedeutung von Varuṇa als « Himmel » oder gar als « allumfassender Himmel » nicht mit den gegebenen Tatsachen vereinbar ist, weshalb eine befriedigendere gesucht werden muss; denn ehe wir uns verzweifelt an Oldenberg's Strohalm von einer Entlehnung aus dem semitischen resp. akkadischen Klammern, müssen wir zuvor alle anderen Rettungsstricke erprobt haben. Nun steht oben an : *varuṇa* etymologisch = οὐρανός. Man hätte an dieser Gleichung nie zweifeln und allenfalls nur fragen sollen, ob denn die Ableitung von *I. var* « umfassen, einhüllen, bedecken » unbedingt nötig und die Bedeutung « Himmel » präzise genug ist. Zur Hebung der Schwierigkeiten in lautlicher Beziehung lassen sich Vorschläge machen, die wenigstens dartun, dass man von einer Unmöglichkeit der gegebenen Gleichung nicht reden darf. Hier ist kein Raum dazu; ich gedenke sie anderswo zu machen, wie überhaupt die Etymologie eingehend zu behandeln. Einstweilen genüge die Mitteilung, dass ich *varuṇa* mit *varṇa* eig. « dunkle, schwarze Farbe », das im altslav. *vranu* « schwarz, Rabe », und lit. *varnas* Rabe zweifellos Parallelen hat, in Zusammenhang bringen möchte und

von ihm annehme, dass es ursprünglich ebenso gut « dunkel, schwarz » bedeutet haben kann, wie die formell ganz gleich gebildeten *Arjuna* « hell, weiss » « und *aruṇa* « rot » bedeuten. War hiernach *varuṇa* « der dunkle, schwarze », so beweist *ὀρθρος*, dass der Himmel gemeint war, wie umgekehrt dann *varuṇa* beweist, dass einst auch *ὀρθρος* « dunkel, schwarz » war. Der dunkle, schwarze Himmel aber ist der « nächtliche », *varuṇa* = *ὀρθρός* also ursprünglich « der Nachthimmel »¹. Vermochte doch auch nur als solcher einst Uranos seine Kinder in Finsternis zu verbannen! Neben dem Nachthimmel aber gab es natürlich auch einer Taghimmel, und der war *dyâus* = *ζευς* « der lichte, weisse ». Somit bedeutete *varuṇa* das Gegenteil von *dyâus* und es war unrecht, sie unterschiedslos als « Himmel » zusammenzuwerfen, oder gar *dyâus* in *varuṇa* als in dem « allumfassenden Himmel » aufgehen zu lassen. Anfänglich konnten sie auch bloss « Nacht » und « Tag » bezeichnen; ehe aber Nacht und Tag mythisch wirken konnten, mussten sie vorstellungsmässig und begrifflich zuvor in ihren Bestandteilen erfasst worden sein. Psychologisch lässt sich das annähernd verständlich machen, aber nicht an diesen beengten Stelle, wo bloss darauf hingewiesen sein mag, dass es für die Vorstellung keine einfachen, sondern stets nur complicirte Dinge gibt. Auch Nacht und Tag sind solche, sind ihren Hapterscheinungen nach wenigstens dreiteilig; denn Nacht setzt sich zusammen aus Dunkelheit, Nachthimmel und Sternenwelt mit dem Monde, wie Tag aus Licht, Taghimmel und Sonne. Man versuche auch sie sich unzusammengesetzt vorzustellen, es wird nicht gelingen; ebenso wenig aber auch kann man sich einen ihrer Teile vorstellen, ohne die anderen mit vorzustellen.

1. Kirste macht mich brieflich darauf aufmerksam, dass er W. Z. K. M. XVI (1902) p. 75, « bereits Varuṇa für den Nachthimmel erklärt habe ». Ich sehe nachträglich: das Wort « Nachthimmel » steht da, aber ohne schneidenden Ernst und in auffallender Verquickung mit anderm. Nie hatte es mich auf meine Gedanken bringen können! Ich komme anderswo darauf zurück.

Es kommt daher nur darauf an, welche Teilerscheinung des Gesamtbegriffes jedesmal im Bewusstsein vorwaltet und im weiteren Verlauf einseitig entwickelt wird. Mythisch kann dabei, was vorher Glied war, zum Haupte werden. Der Name drückt eine *pars pro toto* der Vorstellung aus. Ketten von Vorstellungsbildern erwecken Ketten von Gottheiten. Die Glieder einer Kette sind wesensverwandt und können daher ihre Rollen vertauschen; die Ketten dagegen berühren sich bloss an ihren Enden. Es gibt aber zwei Hauptketten, die selbst an ihren Enden geschieden bleiben. Ich meine die Nacht— und Taggötter. So ist auch *varuṇa*, ein Glied der Nachtkette, als Nachthimmel nicht zum Taghimmel und als Mond nicht zur Sonne geworden und ward selbst als Gott *Varuṇa* in keinen reinen Tagesgott verwandelt, weil sein angeborener Nachtschatten das Licht des Tages nicht vertrug. Im griechischen versuchte *Ὠβριος* in den Tag zu steigen; es gelang ihm aber solches nur mit dem einen Fuss, mit dem anderen blieb er in der Nacht stecken. Zur Strafe dafür verlor er seine Persönlichkeit, indem er zu einem blossen Zeichen eines Doppelhimmels herabsank. Was *Ὠβριος* im griechischen mit dem Taghimmel versuchte, tat im indischen umgekehrt *dyáuṣ* mit dem Nachthimmel. In der That, gelang ihm gelegentlich auch dieses zu vertreten, ging aber dafür seines Aufrückens zur Sonne verlustig und war schliesslich ebenfalls unpersönlich. Bei organischer Entwicklung kommt auch mythisch das *salto mortale*, das mancher die Götter so gern machen lassen, möchte nicht vor; wenn daher Hillebrandt sagt: « Obwohl zwischen einzelnen Göttern öfter die Grenzlinien sich verschieben, so bleibt das Hauptgebiet eines jeden doch, was nicht verkannt werden sollte, immer im *Wesentlichen* unberührt » (II, 113), so ist das ganz auch meine Meinung. Anders dagegen liegt die Sache bei den Göttern der Teilerscheinungen eines Ganzen. Solche sind als Kettenglieder im Stande, nicht nur in ihren Functionen einander abzulösen, sondern auch in einander überzugehen, was freilich nach bestimmten psychologischen Geset-

zen und nicht willkürlich geschieht. So kann *dieus* « das glänzende » Tageslicht als *dyāus* Tag oder Tageshimmel bleiben, als *ζεύς* aber auch zur Sonne aufsteigen und personificirt zum *Ζεύς* werden, oder *varuṇa* », der schwarze, nächtliche », sich durch den Nachthimmel hindurch zum Monde verengen und persönlich zu *Varuṇa* werden, in *ὀρθρινός* aber auch Nachthimmel bleiben, um freilich bald zugleich das Amt des Taghimmels zu übernehmen, weil dieser dem lichtfrohen Menschen natürlich zum wichtigeren ward. Diese Uebernahme trat ein, als des *ὀρθρινός* schwarze Abkunft völlig vergessen war und *ζεύς*, den Tag oder Taghimmel verlassend, begann zur Sonne aufzurücken, um schliesslich als *Ζεύς* ein Herr der Menschen und Götter zu werden. Umgekehrt ging *varuṇa*, der Nachthimmel, nachdem er in *dyāus*, dem Taghimmel, einen gewissen Ersatz gefunden, in den Mond über, um für das vedische Bewusstsein ebenfalls ein überaus erhabener Gott zu werden. Dadurch aber, dass *dyāus* nun auch am Nachthimmel participirte, geschah es, dass er nicht wie *ζεύς*, der ausschliesslich im Tage geblieben war, zur Sonne aufstieg und demnach als Sonnengottheit etwa durch *Mitra* ersetzt wurde. Darnach lautet die Wortgleichung: *varuṇa* = *ὀρθρινός*, *dyāus* = *ζεύς*, die Bedeutungsgleichung aber für den R. V. mythologisch: *Varuṇa* = etwa Selene, *Ζεύς* = etwa *Mitra*.

Zu *mitra* sei bloss bemerkt, dass seine Bedeutung, « freundlich, Freund, Freundschaft » genügt, um sein Verhältnis zu Tag, Taghimmel und Sonne völlig verständlich zu machen. Da aber jede dieser drei Naturerscheinungen gewiss schon längst eigene Namen hatte, als das indoiranische *mitra* auftauchte, so liegt kein Grund vor anzunehmen, es habe dieses Entwicklungsstadien durchgemacht und also zuerst etwa Tag, dann Nachthimmel und zuletzt Sonne bedeutet; vielmehr konnte es von Haus aus ausschliessliches Epitheton der Sonne sein. Lösgelöst wurde es in *Mitra-Mithra* zum Sonnengott. Als solcher, nicht etwa als Tages— oder Taghimmels-gott, trat er in den Bund mit *Varuṇa*; war er doch nur ein späterer Ersatzgott! Als

Sonnengott konnte er manche Tageserscheinung mit vertreten; er ist aber nicht im Gegensatz zum Nachthimmel geboren, sondern bloss von Varuṇa attrahirt wie etwa Indra. Die ursprünglichste Gegensatzerscheinung zu *varuṇa* war *dyāus*, kein anderer.

Nach allem wird begreiflich, warum in den Brāhmaṇa « die Deutung Mitra Varuṇa's als Tag und Nacht auftreten konnte » (III, 4); sie war von einer richtigen, im Tag— und Nachthimmel wurzelnden Naturerscheinung getragen und in der Tat, wie Hill. hervorhebt, keine Spielerei, wie sie es gewesen wäre, wenn sie Tag und Nacht gesagt, aber Sonne und Mond gemeint hätten, weil die eine im Tage und der andere in der Nacht waltet. Ebenso wenig haben wir Grund, uns gegen das exegetische Resultat zu sträuben, wonach im R. V. Mitra ein Sonnen— und Varuṇa ein Mondgott ist. Hill. aber wird zugestehen können, dass die Wurzeln des Mondvaruṇa weiter zurückliegen. Auch Dvandva wie Mitrāvaruṇāu (*ib.* 5 ff.) können hierfür angezogen werden. Diese dualische Verbindung wäre nie zu Stande gekommen, wenn Varuṇa seinen Ursprung im Taghimmel hätte; denn Teilerscheinungen eines Ganzen paaren sich nicht, weil sie, mythisch ausgedrückt, allzu nahe verwandt sind. Es ist daher nur natürlich, dass Nachtdunkel, Nachthimmel und Sternenwelt unter einander so wenig Paarungen ergeben, wie Taghelle, Taghimmel und Sonne. Wohl aber schliessen sich Erscheinungen gegensätzlicher Art zusammen, also Nacht und Tag, Nachthimmel und Taghimmel, Mond und Sonne als Nacht— und Taglichter. Man kann vermuten, dass überhaupt die bekannten Dualverbindungen ihren Ursprung dem menschlichen Geschlechtsverhältnis verdanken: wie Mann und Weib; an sich verschieden und einen gewissen Gegensatz zu einander bildend, in ihrem Wirken aber unzertrennlich und notwendig aufeinander angewiesen, sich zu einem einheitlichen Paare zusammenschliessen, soz. B. Mitrāvaruṇāu als Tag— und Nachtregenten, die der Kürze halber auch einfach Mitra genannt werden können, wie jene pitarā.

ebenso Indrâvaruṇâu u. a. ; dann wären Appellativa wie *dyāvâprthivi* Analogiebildungen nach den Doppelnamen von Götterpaaren, deren Prototypen in einer männlichen und weiblichen Gottheit bestanden. Gleich möglich jedoch ist auch, ja noch wahrscheinlicher, dass solche Duale eine Art hendiadyoin sind, indem es von Haus aus keine einfachen Wörter gibt, mit welchen sich zwei gegensätzliche und doch dank ihrer gegenseitigen Wechselwirkung unzertrennliche Erscheinungen bezeichnen liessen; dann könnten sie anfänglich auch Appellativa und ihre Prototypen Tag und Nacht, Himmel und Erde gewesen sein. Mögen noch andere Geheimnisse dahinter stecken, eins ist sicher, dass Varuṇa in Mitrâvaruṇâu, wie auch in Indrâvaruṇâu, schon darum in der Nacht gesucht werden muss, weil seine Verbündeten im Tage walten. Hill. hat also ganz Recht, wenn er den Bedeutungsgegensatz der Teile dualisch verbundener Namen hervorhebt und schon darum Varuṇa vom Taghimmel losreißen möchte, aber nur halb Recht, wenn er ihn auf den Mond einschränkt, und muss zugeben, dass die Dualverbindung sehr gut motiviert ist, wenn der rigvedische Mondgott einst der Nachthimmel resp. die Nacht war und Mitra der Sonnengott stellvertretend auch den Taghimmel resp. den Tag repräsentieren konnte.

Hätte *varuṇa* von Anfang an nichts anderes denn nur Mond bedeutet, so fände sich keine genügende Erklärung für Varuṇa als Meeresgott in klassischer Zeit. Warum sucht man dessen Ursprung im Monde oder gar auf der Erde, da es im Veda doch auch ein Meer des Himmels gibt? Das Himmelsmeer ist das Schwarzblau des Nachthimmels; es kann auch das Tiefblau des Taghimmels sein, weshalb nicht auffallen darf, wenn gelegentlich auch Tagesgottheiten als Meergötter erscheinen. Warum aber die nachvedische Zeit nur bei Varuṇa stehen blieb, erklärt sich wiederum aus der Schatten— und Nachtseite seines Urwesens, wie sie uns ganz und voll in den Brâhmaṇa, im Ritual und in meiner Etymologie entgegentritt. Beide

Himmel, der Nacht— oder Mondhimmel und der Tag— oder Sonnenhimmel gleichen nicht nur Meeren, d. h. grossen Wassern, sie sind es auch; denn beide entsenden aus Wolken, diesen Schleusen des Himmelsmeeres, strömenden Regen in die Tiefe. Auf diesem Regenwasserwege konnte Varuṇa auch zur Erde gelangen und ein Herr der fliessenden und stehenden Gewässer werden lange, bevor seine Herrschaft auf's irdische Meer beschränkt war; doch ist natürlich, dass er seine Macht über den Regen einst mit Mitra und anderen Tagesgottheiten teilen musste, indem der Taghimmel so gut regnet wie der Nachthimmel. Die Entwicklung Varuṇa's vom Nachthimmelsmeeresgott durch den Gott der Flüsse und Seen hindurch zum schliesslichen Gott des irdischen Meeres, nachdem dieses bekannt geworden war, ist überaus consequent; sie war die Folge seiner schwarzen Grundfarbe, die ihn nicht nur schwarz kleidete, sondern auch einen Teil seines Urwesens ausmachte. Das dunkle Kleid desselben tragen auch die Regenwolken, woher die hervorragende Rolle, die die schwarze Farbe bei Regenzauberceremonien spielt. Aber sein Wesen war schwarz, weshalb denn das Ritual vorschreibt, ihm vorzugsweise schwarze Tiere zu opfern. Hieraus, sowie aus unserer Etymologie, wird nun ebenfalls völlig begreiflich, wie Varuṇa in Verbindung mit dem Todesgott gelangen konnte. Nacht ist Tod, also ist der Herr der Nacht auch Herr des Todes. Wetteifert mit ihm Jama als Todesgott und rückt ihn sogar schon im Veda in den Hintergrund, so ist das ein Beweis einmal dafür, dass eben ein heidnischer Gotth nicht allmächtig und darum auf Arbeitsteilung angewiesen ist, sodann dafür, dass die altvedische Intelligenz ebenso nach Licht Verlangen trug, wie die griechisch-homerische, und darum an Varuṇa's Lichtseite mehr Freude hatte als an seiner Nachtseite, an der die untere Volksschicht haften blieb, wie endlich auch dafür, dass Jama, der seine Geburt offenbar keiner Naturerscheinung verdankte, der jüngere To-

desgott war, der den uralten Varuṇa in dieser Function entlastete. Das einfachere Volk hingegen vermochte sich nicht der Nachtfesseln des Varuṇa zu entledigen. Wenn daher im Ritual Varuṇa « sich überall als ein finsterner Gott zeigt, der die Menschen fesselt, dem schwarze Tiere zueigen sind, während er selbst als ein kahlköpfiger, gelbäugiger Mann dargestellt wird » (*ib.* 35) so offenbart er sich hier in seiner Urgestalt als Sternnachthimmel und zwar sowohl in seiner Einheit wie auch in seinen Teilerscheinungen : aus dem Nachtdunkel ergab sich der « finstere » Gott, der die Menschen ebenso fesselt, wie die Nachtfinsternis es vermag, aus dem Sternhimmel der « gelbäugige » aus der strahlenlosen oder silberfarbenen Mondscheibeder « kahlköpfige » oder « weissliche, bleiche » Mann und aus allen drei Teilerscheinungen des Nachthimmels, als Einheit für das untere Volk, der schrecklich erhabene, für das höhere der übermächtig wirkende freie grosse Gott Varuṇa. Selbst seine gelegentliche Stellung als Weltschöpfer liesse sich zum Teil hieraus erklären.

Durchaus berechtigt ist Hillebrandt's Forderung : « Eine Erklärung Varuṇa's wird allen Ansprüchen nur dann gerecht, wenn sie sämtliche an diesem Gott zur Entwicklung gelangten Züge berücksichtigt und den Uebergang von dem einen zum andern zu gewinnen sucht » (*ib.* 24, vgl. *ib.* 38). Er selbst hat sie ganz erfüllt in Bezug auf die Lichtseite des Gottes, nur halb aber hinsichtlich des Meercharacters desselben, sofern er richtig vom Himmelsocceano ausgeht, jedoch den Mond statt diesen regnen lässt, und fast gar nicht bezüglich des finsternen Wesens dieses selben Gottes, das sich mit dem Monde, der doch vor allem ein Licht, wenn auch nur ein Nachtlcht, ist, nicht vertragen will. Näheres hierüber muss ich mir an dieser Stelle versagen. Entfernen wir das proton pseudos, dass Varuṇa von Anfang an nur der lichte Mond war, halten wir an der Dreifaltigkeit seines Urwesens fest, die ihren natürlichen Grund im Sternnachthimmel oder, was auf dasselbe hinauskommt, in der gestirnten Nacht hat,

so werden uns seine Metamorphosen als Nacht—, Mond— und Meeresgott durchaus verständlich. Und bewundern müssen wir zugleich die Consequenz der Entwicklung aus seinem Urcentrum heraus. Dieses war, wie auch das Ètymon des Wortes, in vedischer Zeit selbstverständlich längst vergessen; in seinen Nachwirkungen aber ward es noch lebendig mit empfunden. Die Urvorstellung lebte sich in einer Mannigfaltigkeit von weiteren Nebenvorstellungen aus und nichts ging spurlos verloren. War die Phantasie der Dichter frei, eine Menge neuer Bilder nach Geschmack zu schaffen, so waren diese Bilder doch immer nur Nüancirungen des Urbildes, das ihnen traditionsmäßig vorschwebte, und kein einer fremden Sphäre entnommenes Bild konnte willkürlich mit eingestellt werden. Die Urconception wirkte sich psychologisch aus mit der Strenge eines Gesetzes.

Zusammenfassend lässt sich sagen : 1° Varuṇa, vom Augenschein entdeckt, war in urindogerm. Zeit der Nachthimmel und ist persönlich einer der allerältesten indogerm. Götter ; 2° seinen Namen erhielt er nach dem Hauptmerkmal seiner physischen Grundlage vom Dunkel der Nacht ; 3° als Nachthimmel personificirt bleibt er in der Sphäre seines natürlichen Ursprungs wirkend ; 4° der dreitheiligen gestirnten Nacht oder dem Sternnachthimmel entsprechend manifestirte er sich dreifaltig als Nacht—, Mond— und Nachthimmelsmeeresgott ; 5° seine Functionen erweitern und verschieben sich in geradem Anschluss an seine natürliche Unterlage ; 6° sein gutes ethisches Walten knüpft an den lichten freundlichen Mond an, sein finsterner Sinn an die schwarze böse Nacht ; 7° sein widerspruchsvolles Wesen und Handeln hat seine Wurzeln in den Launen der Nacht und des Mondes ; 8° sein späterer Character als Gott des irdischen Meeres entstammt direct dem Nachthimmelsocean als Teilerscheinung des Sternnachthimmels ; 9° seine geistige Erhabenheit wird auch für das Einzelbewusstsein zu keiner absoluten.

· FOUR VEDIC STUDIES

BY

MAURICE BLOOMFIELD

1. On the verbal root *kṛp* = *klp* in the Veda.

In my article on the myth of Purûravas, Urvacî, and Āyū, JAOS. XX. 183, I assumed that the form *akṛpran*, RV. IV. 2. 18, was a derivative from the verbal root *kṛp* in the sense of *akṛpṛan*, the meaning being 'were fashioned'. I failed to notice at that time that Sāyaṇa to the passage derives *akṛpran* from the root *klp*, though he otherwise misunderstands the sense of the passage. In the following I hope to show that there a number of other cases in the Veda in which verb-forms of the root *kṛp* are identical with those of root *klp* 'fashion'; the lexicons and translations have hitherto assumed these to be derivatives from the root *krap* 'pity, or 'implore'.

In KS. 17. 19, *nānā hi devāḥ cakṛpe sado vām*, the word *cakṛpe* must = *caklpe*; the sense cannot be but, separately, has the seat of you two (O Surā and Soma) been fashioned by the gods'. The parallel passages VS. 19. 7; MS. 2. 3. 8; AB. 8. 8. 11; TB. 2. 6, 1. 4; AÇ. 3. 9. 4, *nānā hi vām devahitam sadaḥ kṛtam*, fairly translate *cakṛpe* by *kṛtam*. Not much farther removed are. TB. 1. 4. 2. 2; ApÇ. 19. 3. 4, which have *nānā hi vām devahitam sado mitam*.

Next the combination *anu kṛp* = *anu klp* stands out clearly. RV. 1. 113. 10 the poet says that the goddess Dawn *ānu pūrvāḥ kṛpate*. The lexicons and translators render, 'she longs after the Dawns that have preceded'. This is poetic and charming, but neither as simple nor convincing

as 'she patterns herself after the preceding dawns'. Let us give Sāyaṇa full credit here. He glosses : *anu krpate anukalpate, samarthā bhavati*. Cf. in a general way such a statement as TS. 6. 1. 5. 3, *devaviṣam vāi kalpamānam manuṣyaviṣam anukalpate*, 'the clans of man pattern after the constituted clans of the gods'. One more case of *anu klp* seems to me equally clear. RV. 8. 76. 11, *ānu tvā ródasī ubhé.... akrpetām índra yád dasyúhābhávaḥ*. Ludwig, *Der Rig-Veda*, II. 222 (614) renders : 'Zu dir hatten geklagt die beiden welthälften, als Indra du der Dasyutöter wardst'. Grassmann, in his translation, I. 495 : 'Dir seufzten beide Welten nach, als Indra du Vernichter der Dämonen warst'. We may translate : 'The two Rodasi (Heaven and Earth) patterned after thee when thou didst engage in the destruction of the Demons', i. e. they cooperated with Indra in that desirable performance. Sāyaṇa here, less distinctly, *he índra tvām ubhe api dyāvāprthivī anukalpayetām yadā* etc.

Nothing is in the way now of a similar construction of *krpanta* in RV. 9. 99. 4 :

*tām gāthayā purāṇyā
punānām abhy ānūṣata
utó krpanta dhītāyo
devānām nāma bībhrati,*

'Him, the soma, as he was being purified, they (the poets) have sung with *gāthā* (stanzas) composed in the olden time. Songs, too, were fashioned, that contain the names of the gods'. Sāyaṇa, rather mechanically *krpanta, kalpayanti, samarthā bhavanti, krpū sāmārthye*. Two other passages that contain derivatives of the roots *krp* and *dhl* in close juxtaposition seem to me also to invite a similar construction of *krp*. RV. 10. 98. 7 :

*yád devāpīḥ śāntanave puróhito
hotrāya vṛtāḥ krpáyann ádldhet
devaṣṛutām vṛṣṭivānim ráráṇo
bṛhaspátīr vācam asmā ayachāt,*

'When Devâpi, chosen as housepriest for Çamtanu for the performance of sacrifice, performing (*kṛpayan*) did pray, then Brhaspati furnished to him speech audible to the gods, that produced rain'. Sâyaṇa does not here gloss *kṛpayan*, but he does in RV. 4. 1. 14, where it is said that the Fathers, *vidánta jyótiṣ, cakṛpanta dhībhiḥ*. Here Sâyaṇa, *dhībhir cakṛpánta yajñān akalpayann akurvan*, i. e. 'they performed with prayers'. In the last three passages we are at liberty to weigh again the likelihood of the standard rendering of *kṛp* as 'pray, implore': it seems to me that the weight of the evidence and sober construction is in the other direction.

Perhaps it is well to stop here. The usual experience of the Vedic investigator on the track of a difficult word overtakes us. Most other passages in which the verbal root *kṛp* appears are too obscure, too mythological, or mystical, to allow us to decide which root *kṛp* we have before us. Only this much is certain: the stem *kṛpamāṇa*, RV. 1. 116. 14 and 1. 119. 8, means 'implore'. On the other hand in RV. 10. 68. 10, *bṛhaspátinā kṛpayad való gāh*, seems to me to mean 'By the agency of Brhaspati Vala rendered the cows' rather than that Vala 'wailed over' the cows which Brhaspati made him deliver up. The text of the remaining passages, RV. 7. 20. 9; 9. 85. 11; 10. 24. 5; 123. 4 are in many ways doubtful. They need not concern us in the establishment of the fact that *kṛp* is in some cases = *kḷp*, and that every passage containing the root may in future be tested from both points of view.

2. On the ἀπ. λεγ. *vtrenyah*, RV. 10. 104. 10.

The stanza RV. 10. 104. 10 is addressed to Indra, who appears there surrounded by his very own stock expressions and statements:

*vrén̄yah krátur indrah suçastír
utāpi dhénā puruhūtām lt̄e,
ārdayad vṛtrām ákr̄nod u lokān̄
sasūhé çakráh pṛtanā abhiṣṭih̄.*

Ludwig translates the first line : 'heldenkraft ist Indra trefflicher preis'; Grassmann, loosely : 'gewaltig, mannhaft, preisenswerth ist Indra'. But the word *vrén̄ya* is a chimera, being a noun at the head, a verbal adjective of necessity (gerundive) at the tail. The starting point of the missreading must, I think, have been the compound *vāreṇyākratur* for *vrén̄yah krátur* : 'Indra has excellent understanding, deserves high praise, so then my song' praises him that is called by many men, etc'. Nothing could be better and simpler. But without further explanation the corruption remains a mystery : what can have disturbed such familiar wording and sense.

The disturbance was, I think, caused by the constant synonymy of *varén̄ya* and *idén̄ya*, or, more broadly, of the roots *var* and *id̄*. The full flower of this may be seen in the versions of one and the same pāda. AV. 6. 23. 1 reads, *vāreṇyākratur ahīm apó devīr ūpa kvaye*, 'with excellent understanding do I implore the goddesses, the waters'. The Khila, RV. 10. 9. 1, has it, *vareṇyākratur aham ā devīr avase huve*. But Apç. 4. 4. 5 reads : *idenyākratur aham apo devīr upa bruve*. Almost obviously a contaminated nonce-formation *vīreṇyākratur* arose in our passage. We must not forget that *ḍ* which is regularly written as *l* in the Kāṇva text of the White Yajur-Veda, in the Çāṅkhāyana Sūtras, and in other Vedic texts, is phonetically very close to *r*. But this *vīreṇyākratur* remained to plague the understanding and finally led to the helpless separation into *vrén̄yah krátur*. Whether now we restore *vīreṇyākratur* or *vāreṇyākratur*, the sense remains the same, 'with excellent understanding'.

1. *dhénā*, plur. *dhénās* = Lithuanian *dainā*, plur. *dainos* 'song'. This etymology will be advocated elsewhere.

The close semantic relation between roots *var* and *iḍ* is not only evident from their lexical meanings, but also from the fact that *iḍ* is certainly root *iṣ* 'wish', plus the 'root-determinative' *d*. Following suggestions of mine J. A. Ness has shown this to be the case, in his little article entitled 'The etymology and meaning of the Sanskrit root *iḍ*', in 'Studies in Honor of Basil L. Gildersleeve', p. 357 ff. There need be no further doubt as to the belongings of *iḍ*. Of the same type are the Vedic roots *hiḍ* 'be angry', from *hiṣ-d* (Brugmann, Grundriss, I², pp. 691, 723); *m̐ḍ* 'pity' (so metrically with long *ṛ*), from *m̐ṣ-d* = Avestan *merezd* : Skt. root *m̐ṣ* 'forget'; and *piḍ* 'press' from *piṣ-d* : Skt. root *piṣ* 'crush'. I hope that the popular, but phonetically lop-sided explanation which connects Skt. *piḍ* with Gr. $\pi\acute{\epsilon}\zeta\omega$, itself very problematic as to structure and derivation, will pass out as speedily as possible.

3. On the $\acute{\alpha}\pi. \lambda\epsilon\gamma. \textit{dārum}$, RV. 7. 6. 1.

The passage is addressed to Agni in unexceptionable surroundings :

prā samrājo āsurasyā prāçastim
puṁsāḥ kṛṣṭtānām anumādyasya,
īndrasyeva prā tavāsas kṛtāni
vānde dārum vāndamāno vīvakmi.

The Pet. Lexs. and Grassmann in his lexicon posit a stem *dārū* 'Zerbrechend'; Grassmann in his Translation renders the second hemistich as follows : 'Die Thaten rühm ich des wie Indra starken, lobsingend ruf 'ich ihn, den Burgzerbrecher'. Ludwig, vol. I, p. 413 (nr. 388), 'dises, des starken wie Indra's thaten rühme ich; rühmend verkünde ich den [burgen] zerreisser'. All follow Sāyaṇa, *dārum purām bhettāram*.

That this incredible *dārum* did not sit too lightly on Vedic tradition may be seen from the SV. version (1. 78) of

the second hemistich, *īndrasyeva prā tavāsas kṛtāni vāndādāvārā vāndamānā vīvaṣṭu*. Benfey in his glossary puts up *vāndādāvāra* as a Vedic compound meaning 'die menge (= menschen) segnen'. He is doubtless guided by the similar word *vāndadvāra* in SV. 1. 360, which is the SV. version of *māndadvāra* in RV. 8. 69. 1. Ludwig, IV. 367, renders the SV. hemistich, supplying *gṛh* 'song' as the subject of *vīvaṣṭu*, 'die taten des starken die wie Indra's sind verlan- ge verehrend das das treffliche verehrende lied'. This rendering is obviously strained, nor can I imagine that he is right in considering the SV. version more original than that of RV.; in fact neither version is good at the point where stands *vānde dārīm*.

The correction of the passage is somehow or other with RV. 1. 147. 2, where a poet finds himself constrained to say to Agni, 'Some dislike thee, some praise thee; (for my part) praisefully I do laud thy body, O Agni':

*pīyati tvo ānu tvo grṇāti
vāndārus' te tanvām vande agne.*

The contrast between the roots *pl* 'dislike' and *vand* 'praise' throws light upon, and legitimatizes the form *vāndāru*, as it calls up its exact opposite *pīyāru* 'hateful' just as *sthāṣnu* (*sthāṣṇu*) calls up *carīṣṇu*¹. It does not seem doubtful that the passage which we are discussing requires some derivative of *vāndāru* for *vānde dārīm*:

*īndrasyeva prā tavāsas kṛtāni
vāndārur vāndamāno vīvakmi,*

'As if of strong Indra do I praisefully lauding tell forth (thy) deeds'. Unless we may assume preferably, as far as the metre is concerned, and bearing in mind the SV. cor-

1. So in addition to RV. also VS. 12. 42 TS. 4. 2. 3. 4. S. But; Ms. 2 7. 10 : 88. 16 ; KS. 16. 10 read *vāndārum*, showing that the word may also mean 'praiseworthy'.

2. See the author in *American Journal of Philology*, XVI, 417.

ruption, *vandārvā*, 'with song of praise' instead of *vandā-rur* 'praising'.

The result is essentially the same.

4. The Vedic instrumental *padbhīḥ* for the second time.

For the last time, as the present author would fain wish. I am, for my part, convinced now that this much discussed form is everywhere the instrumental plural of the stem *pad* 'foot', and that all other constructions were merely justifiable expedients in perplexity. Since my first essay on the subject, Contributions to the Interpretation of the Veda, Second Series. American Journal of Philology, XI. 357 ff. (p. 32 ff. of the reprint), I have found this form ApÇ. 13. 7. 16, *anu tvā hariṇo mrgaḥ padbhīḥ caturbhir akramī*, corresponding to AV. 3. 7. 2, *ānu tvā hariṇo vṛṣā padbhīḥ etc.* Also ÇÇ. 4. 17. 12 many mss. read *padbhir* in the hemistich as edited: *yat paçur māyūm akṛtoro vā padbhir ā hate*. Kāuç. 44. 17 had previously shown *padbhir* in its version; the other Vedic parallel texts, TS. 3. 1. 4. 3; KÇ. 25. 9. 12; MÇ. 1. 8. 3. 34; SMB. 2. 2. 11¹ have *padbhīr*.

In my previous article on the subject I had shown, first, that *padbhīḥ* in some cases certainly means 'with feet'. Secondly, that the expression *padbhīḥ caturbhir*, literally 'with four feet' is a way of saying 'quickly, nimbly, briskly'². In support of this I now note that *caturakṣā*, 'four-eyed', is used RV. 1. 31. 13 as an epithet of Agni, and can mean but one thing, namely 'sharp-sighted'³. Since there are no obvious four-eyed beings the term *caturakṣā* is likely to have come from the kindred *cātuṣpad*, with the implication that just as the quadruped is swift the *catur-*

1. I am following here, as in the preceding, the system of notation of Vedic texts adopted in my forthcoming Concordance of the Vedas.

2. Cf. TS. 5. 4. 12. 1.

3. *tikṣṇénāgne cākṣuṣā rakṣa yajñām*, RV. 10. 87. 92a.

akṣá is clear-sighted. These numerical relations have always had a firm hold upon the fancy of the early Hindus, witness the numberless times and ways in which the literature makes and symbolizes numerical distinctions. Thirdly, I had suggested that the lingualization of *ḍ* in *paḍbhīḥ* took place in the saṁdhi of the formula *paḍbhīc cāturbhīḥ*, i. e., that it was due to assimilation to the palatals *çc* of the succeeding syllable. Cf. the *ṇ* of *piṇak* (RV.) and *apiṇat* (TB. 3. 12. 9. 5); the *ḍ* of *anaḍvāḥ* (— *vāzh*), perhaps also *turāśāt satrāśāt*, and the like. Fourthly, I had pointed out the juxtaposition of *paḍbhīḥ* with the stem *hāsta*, or a derivative of it, in three of the six passages in the RV. in which occurs *paḍbhīḥ*, showing that the meaning of the latter was 'with feet'.

Curiously enough, one of these three passages is RV. 4. 2. 14, *ádha ha yád vayám agne tváyā paḍbhír hástebhīc cakṛmā tanúbhīḥ*, 'now whatsoever (evil), in thy service, O Agni, we have done with our feet, our hands, and our bodies'. But I was in the bonds of Professor Pischel's 'learned and common-sense argument that *paḍbhīḥ* must mean 'with the eyes', as, e. g., in the series *manasā vácā cakṣuṣā* ApDh. 1. 5. 8. Pischel clinches his point by saying that sins committed with the feet are nowhere mentioned and are not to be expected. But the common-sense of one people is not always the common-sense of another; in interpreting a foreign and strange literature the individual psychology of a people is more important than any canon of average common-sense. Whereas it is true that we make no occasion to say 'whatever evil or sin we have committed with our feet', the Hindus did say it, and they said it frequently. So TA. 10. 24. 1; Mahān U. 14. 3:

yad ahnā pāpam akārṣam
manasā vácā hastābhyām
paḍbhyām udareṇa çīṇā
ahas tad avalumpatu,

'Whatever evil I have done by day with my mind, my speech, my hands, my feet, my belly, my organ, may Day tear that (evil) out'. The same statement is made about Night in the sequel of the two texts.

Again, BDh. 2. 4. 7. 18, in a very similar strain has it :

*yad upasthakṛtaṁ pāpaṁ padbhyāṁ vā yat kṛtaṁ
bhavet,
bāhubhyāṁ manasā vāpi vācā vā yat kṛtaṁ bhavet,
sāyaṁ saṁdhyāṁ upasthāya tena tasmāt pramu-
cyate.*

'Whatever sin (a man) may have committed with his organ, with his feet, with his arms, by thoughts, or by speech, from all that he is freed by performing the twilight devotion in the evening. Cf. also BDh. 4. 1. 3, where sins are supposed to be committed not only through the organ, the feet, arms, thoughts or speech, but even through the ear, the skin, the nose, and the eye. A similar list, TB. 3. 7. 12. 3; TA. 2. 31, has *manasā bāhubhyāṁ ūrubhyāṁ aṣṭhivadbhyāṁ ṣiṇḍāṁ*, substituting the thighs and kneecaps for the feet. If it were needed, a further search through the expiatory (*prāyaścitta*) literature of the Veda would reveal other instances in which offences are said to be committed with the feet.

Thus the shining example of *padbhiḥ* in the sense of 'with the eyes' exists no more. In my previous account there was but one other case which seemed to call for the interpretation of *padbhiḥ* by 'with the eyes', namely RV. 4. 2. 12, the same hymn which contains the occurrence of the word just discussed. The passage is :

*kavīm ṣaṣāsuḥ kāvayó 'dabdhā
nidhārayānto dūryāsv āyóḥ,
ātas tvām dīcyāṇ agna etān
padbhiḥ paçyer ādbhutān aryā évāiḥ.*

Shocking as may seem the paradox, we shall, I think,

have to endure it, that Agni is here said to see with his feet¹; of course, the pun as well as the paradox between *paḍbhiḥ* and *paçyer* may have invited an unusually daring poet to this *tour de force*. Of itself the likening of the nimble jets of flame to moving feet is not out the Rishi's range. The exact sense of the passage is not quite clear², but its obscurities are not likely to affect our judgment of *paḍbhiḥ* either one way or another.

The use of the plural *paḍbhiḥ* when expressing natural pairs has occasionally given pause to one or the other investigator. So Pischel, commenting upon *paḍbhiḥ* in the supposed sense of 'with the eyes', remarks (p. 229) that more than two eyes are occasionnally ascribed to Agni. This explanation, however, is not needed. In the hieratic language, including the ritual, the plural is often used for the dual of natural pairs³; the careful use of the dual of natural pairs is a specialty of the popular (Atharvanic) language. The hieratic parts of the Rig-Veda, and the ritual may say *hástebhiḥ*, *paḍbhiḥ*, *akṣábhiḥ*, but they also say *hástayoḥ*, and *báhúbhyām*. In the course of the horse sacrifice, VS. 25. 3 has *javam janghábhyaḥ* (Mahidhara, *janghábhyaḥ jam devam prṇāmi*), but TS. 5. 7. 13; MS. 3. 15. 3 : 178. 9; KSA. 13. 3 read *javam janghábhīḥ*. This shows that the ritual language in this respect, as in others, stands in between the hieratic and the popular speech. The popular parts of the RV. and AV., on the other hand, can only say *hástábhyaḥ*, *paḍbhyām*, *akṣíbhyaḥ*, etc. Thus the use of the plural for the natural dual is a marked phenomenon of the hieratic diction; the clean use of duals a mark of Vedic popular diction. The point deserves special investigation.

1. Professor Bartholomae remarks whimsically, that Agni must have been suffering from 'hühneraugen' (corns) on his feet.

2. See Bergaigne, *Étude sur le lexique du Rig-Véda*; Pischel, p. 229; Oldenberg, *ZDMG.* LIV. 179, note.

3. Cf. Delbrück, *Altindische Syntax*, pp. 102-103.

ON CONFLICTING PRAYERS AND SACRIFICES

BY

MAURICE BLOOMFIELD

I believe it is Jean-Jacques Rousseau who said that man made god in his own image. Rousseau's sneer repeats a complaint which was made from another point of view by Epicurus who had to say of Greek religion: 'The gods are indeed, but they are not as the many believe them to be. Not he is an infidel who denies the gods of the many, but he who fastens upon the gods the opinions of the many'. The prophet Elijah, glorying in the might of Jahve, mocks the prophet of Baal: 'Cry aloud, for he is a god; either he is talking, or he is pursuing, or he is on a journey, or peradventure he sleepeth, and must be awaked' (I. Kings, 18. 27). Even the Psalmist is not far away from the anthropomorphic point of view, when he exclaims (44. 23): 'Awake, why sleepest thou, O Lord, arise, cast us not off forever'. Or: 'Thus the Lord awaked as one out of sleep, like a mighty man that shouteth by reason of wine' (78. 65; cf. also 121. 3, 4). The gods of the Veda are very human indeed, and I wish here to show in what way this very interesting religious literature deals with one of the limitations of the creatures of their fancy, namely this, that the gods cannot be in one and the same place at the same time, and cannot grant the conflicting wishes of their numerous suppliants. Professor Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I. 119 ff., has touched upon this point very luminously, but the subject can well bear broader treatment.

The Vedic poets note that the gods are praised by many. Indra especially, though not he alone, has the epithets *puru-*

śrutá, *purupraçastá*, or *puruhûta*, all of which convey that same idea, 'praised, or called by many'. It is not by any means, however, the spirit of the doxology: 'Praise God from whom all blessings flow'. Only rarely does a poet strike this note, as for instance RV. 8. 46. 12: 'Praised of many, do all the generations of men call strong Indra, the sacrificial spoon in their hands'. In the main rivalry dashes the whole conception through and through. 'In the contest do thou, Indra, that art praised by many, furnish to us, that are devoted to thee, protection, O Maghavan!'¹ Or another time. O thou, that art praised by many, may they who often have led thee to their sacrifice overcome the braggarts that do not spend!² And again, 'The poet puts the club into thy hands with which, O thou that art called by many, O thou whose will can not be averted, doest level many hostile castles'³. And once more, 'May we through thy continued friendship conquer every enemy, O thou that art called by many'⁴!

The notion reaches the climax in RV. 6. 34. 2, where it is said that Indra, called by many (*puruhûta*), agreeable to many (*purugûrtá*), extolled by many (*purupraçastá*) is to delight us, in distinction from others (*asmâbhir índro anumâdya bhût*). The idea is expressed with less emphasis but more clearly in RV. 8. 21. 12: 'Let us, O thou that art called by many, beat the (other) singers in song'⁵. See also 8. 33. 14; 66. 12. In the numberless passages of the RV. which seem to speak of victory (roots *ji*, *sah*, *spṛdh*, etc.) in battles, races and contest (*pṛtanâ*, *âjî*, *pṛtanâjya*, etc.). I am sure that poets have not always in mind slaughter, racing and the like, but simply the tourney of words, the 'weltgesang' of rival priests and sacrificers for the favor of the gods. We must not forget how rare is the epic touch,

1. RV. 1. 102. 3.

2. RV. 10. 32. 2.

3. RV. 1. 63. 2.

4. RV. 6. 19. 13.

5. *Jîyema kârê puruhûta kârîṇaḥ*.

how constantly present is the ritual. See, *e. g.*, RV. 1. 51. 3; 176. 5; 7. 85. 2; 10. 61. 1; 112. 7. They finally express the idea most baldly when they demand of the god that he shall be theirs, and theirs only (*kévala*): RV. 1. 7. 10, 'From everywhere from (all other) folks do we call Indra for you; ours alone shall he be'. Or 2. 18. 3, 'Not, pray, shall other sacrificers delay thee here, for numerous are the singers'. And again, 1. 13. 10, 'Hither do I call Tvaṣṭar ... ours alone shall he be'. And so in another sphere, GB. 2. 2. 15; Vāit. 17. 7. 'To our folk alone shall Soma belong; here let him furnish strength'.

The stanza RV. 10. 160.¹, pictures this frame of mind, which knows not the fellowship of the pious in the god whom they worship in common: 'Of this strong, enlivening (*soma*) drink thou; thy two bay horses with their undamaged chariot here unhitch! O Indra may not other sacrificers make thee tarry; for thee is this pressed drink'! Yea, on one occasion (RV. 7. 33. 2) the Vasiṣṭhas brag of the fact that they made Indra prefer their *soma* libations to those of Pāçadyumna Vāyata, though the latter had thought Indra from a great distance.

Esthetically and ethically this kind of feeling this frank endeavor to 'hog' the gods is not delectable, no more so than the *Te deum laudamus* over the slaughter of enemies, which has been known to be sung by both sides at the same time when each claimed victory¹. But it is consistent enough with

1. Or consider:
 'Gieb regen und gieb sonnenschein
 Für Reuss und Schleuss und Lobenstein.
 Und wollen andere auch was ha'n
 So mögen sie's dir selber sa'n'!

My colleague, Professor Gildersleeve, proposes the following English transfusion:

- 'Give rain and sunshine we implore
 For us upon the Eastern Shore.
 If any others want a share
 Themselves may offer up the prayer!'

prayer to the gods on the principle of *do ut des*. The specifically Hindu thing in the matter is the persistence of the idea, and its advance for some distance through thick and thin in accordance with the well-known schematism of the Hindu mind. As regards the persistence, not a few of the Vedic statements on the subject have been covered up by a misunderstanding of the lexicons and the translations. In RV. 1. 173. 10. occurs the word *viṣpardhas* in the sense of 'rival singer': 'The rival singers (desiring): « Indra, club in hand, shall be with us », as with *narâçansa*-songs (*narām na çâṁsâiḥ*) help (Indra) with their sacrifice'¹. Just as the preposition *vi* in *viṣpardhas* means 'apart', in different direction' so does the root *hû*, *hvâ*, 'to call' and its derivatives when preceded by *vi* mean 'call in different directions'. The gods and the Asuras (devils) called *Idâ* in different directions, the Gods hither, the Asuras yonder. She (*Idâ*) turned to the Gods². By means of the metres sacrificers call the Gods to different places, 'let them come to my sacrifice, let them come to mine'³. And so, very distinctly, RV. 10. 112. 6 presents this frame of mind: 'In many places, O strong Indra, men, having prepared delicacies (for thee), call thee in different directions. May this our pressed drink be most sweet as honey, in this do thou delight'⁴!

There is one hymn, RV. 10. 128, whose keynote is our present theme, which figures in it as the word *vihavâ*. The translations miss the point of the hymn, because they do not recognize that it belongs to this sphere of ideas:

1. *mámâgne vârcō vihavēṣe astu*
vayām tvéndhânâs tanvām puṣema,
mâhyaṁ namantām pradiçaç cātasras
tvāydhāyakṣeṇa pṛtanâ jayema.

1. *Viṣpardhaso narām na çâṁsâir asmâkâsad indro vâjrahastah... ūpa çikṣanti yajñâṭh.*

2. TS. 1. 7. 1. 3; cf. 2. 4. 3. 1 and PB. 12. 13. 26.

3. AB. 2. 2. 17.

4. Cf. RV. 1. 102. 6; 2. 12. 8; 18. 7; 3. 8. 10; 4. 24. 3; 39. 5; 7. 28. 1; 69. 6; 8. 5. 16.

2. *māma devā vihavé santu sārva
 indravanto marúto víṣṇur agníḥ,
 māmāntárikṣam urúlokam astu
 máhyaṁ vātaḥ pavatām kāme asmín.*

Sāyaṇa starts out with two alternate renderings of the hymn, one absolutely wrong, the other approximately correct. The wrong start is, *he agne, vividham āhūyante yeṣu çûrâ iti vihavâḥ saṁgrāmāḥ*. This makes *vihavâ* mean 'the battle of warriors'. The right start is, *vividham yâgârtham devâ āhūyanta eṣu*. This makes *vihavâ* mean 'conflicting call of the gods', at the *saṁsava* 'the conflicting sacrifice', as Sāyaṇa observes from the ritual point of view (cf. AÇ. 6. 6. 11 ff.). Ludwig, following Sāyaṇa's wrong suggestion, translates the first pāda, 'Mein, Agni, sei herrlichkeit in den schlachten'; Grassmann, 'Glück werde mir, wenn ich, dich, Agni, rufe'.

The meaning is 'Mine, Agni, shall be success when conflicting calls are made upon thee'. This is, as it were, the heading of the entire hymn : it is largely a question of success in a kind of spiritual and wordy prise-fight for the favor of the gods. Of real battle there is nothing in it :

1. 'Mine, O Agni, success shall be, when we vie in cal-
 [ling upon thee,
 We, kindling thee, shall prosper our bodies,
 To me shall bow the four directions of space,
 With thee as protector we shall win the contest'.
2. 'Mine all the gods shall be when called in conflicting
 [calls,
 The Maruts, Viṣṇu, Agni, Indra at their head.
 Mine the broad-spaced atmosphere shall be,
 For me the wind shall blow in accord with this desire'.

The personal pronouns, emphatically at the head of each verse line, bring out the contrast between self and other aspirants for the favor of the gods. Now it is manifest that

the wort *pṛtanāḥ* in 1⁴ means contest of this sort, and not battle (see above).

The life history of this hymn is most interesting and important for the subject under discussion. It revolves largely about the word *vihavá*. The Vedic theologians and scholiasts have constructed out of it a suppositious author Vihayva Āṅgīrasa¹. The hymn itself is named ever after the *vihavya* or *vihavīya* hymn². The following little story is told TS. 3. 1, 7. 3 : The two poets Viçvāmitra and Jamadagni contended with Vasiṣṭha. Then Jamadagni saw (had revealed to him) the *vihavya*-hymn. By means of it he usurped the strength and manhood of Vasiṣṭha. When the *vihavya*-hymn is recited the sacrificer verily usurps the strength and manhood of his rival'. A similar tale is told PB. 9. 4. 14 : 'Jamadagni and the other Rishis made *soma* sacrifices simultaneously. Just then Jamadagni saw the *vihavya*-hymn. To him Indra turned (i. e., rather than to the other Rishis). When the sacrificer chants the *vihavya*-hymn he excludes them (i. e., the other sacrificers) from Indra'.

The notion that the gods have proper regard for a previous engagement appears in another story told GB. 2. 2. 24 : A conflicting sacrifice is the new-moon and full-moon sacrifice. To whose sacrifice, to be sure, shall the gods come, and to whose not, (considering that) this sacrificial day is common to many sacrificers³. Therefore he should engage the divine powers on the day before. For he that engages the divine powers on the day before to his sacri-

1. BrhD. 2. 130 ; 3. 57 ; Sarvānukramaṇi § 63 ; Sāyaṇa to the hymn.

2. The entire hymn or part of it, is recited or quoted as follows : RV. 10. 128 ; AV. 5. 3 ; TS. 4. 7. 14. 1 ; MS. 1. 4. 1 : 47. 1 ; 1. 4. 5 : 52. 11 ; KS. 4. 14 ; 8. 16 ; 31. 15 ; 40. 10 ; AÇ. 6. 6. 16 ; ÇÇ. 4. 2. 7, 13 ; 13. 5. 17 ; Vāit 1. 12, 14 ; KÇ. 2. 1. 3 ; 25. 14. 19 ; ApÇ. 1. 1. 4 ; 4. 8. 6 ; 6. 16. 7 ; 20. 2 ; 22. 1 ; 17. 21. 1 ; MÇ. 1. 4. 1. 7 ; AG. 3. 9. 2 ; ÇG. 1. 4. 2 ; 3. 1. 8 ; KāuÇ 1. 33 ; 12. 10 ; 22. 14 ; 38. 26 ; 49. 15 ; Rvidh. 4. 6. 2 ; BrhD. 8. 44. It is mentioned as *vihavya* (*vihavīya*) AV. 7. 5. 4 ; TS. 3. 1. 7. 3 ; KS. 34. 4 ; GB. 2. 2. 24 ; PB. 9. 4. 13. 14 ; ÇÇ. 4. 2. 7, 13 ; 13. 5. 17 ; LÇ. 4. 10. 8 ; KÇ. 25. 14. 18 ; ApÇ. 14. 19. 10 ; MÇ. 1. 6. 2. 17.

fice they come on the morrow. Therefore he should recite (on the day before) four stanzas of the *vihavya*-hymn. For the sacrifice experts know that the *soma*-sacrifice is a conflicting sacrifice. One sacrifice conflicts with the other. Cf. a similar passage GB. 2. 2. 15, more remotely GB. 2. 2. 11.

The last story occurs in almost the same form MS. 1. 4. 5; again the opening words of the *vihavya*-hymn are the key-note of the thought. Compare also. TS. 1. 6. 7. 1; 7. 5. 5. 1; TB. 1. 4. 6. 1.

The spirit of this hymn is reproduced in a more reflective way in the sacrifice. Joining the old RV. word *viṣpardhas*, mentioned above, the Vâit. 16. 6 speaks of conflicts of sacrifice in general as *viṣpardhâ*; one of two sacrificers who is involved in such a conflict is called Vâit. 17. 7, *viṣpardhamâna*. In TS. 2. 4. 1-3 such a person is called simply *spardhamâna*, to wit : *yo bhrâtr̥vyavân syât sa spardhamâna etayest̥yâ yajeta*, 'he who happens to have a rival shall when engaging in the (sacrificial) conflict perform this *iṣṭi*'. The root *sprdh* and its derivatives need to be watched almost as much as the root *hū* with the preposition *vi*; in the majority of cases it will be found, I think, to refer to sacrificial conflict rather than battle. A conflicting sacrifice is called *samṛta-yajña*, or with particular reference to the *soma* sacrifice *samṛta-soma* (TS. 1. 6. 7. 1; MS. 1. 4. 5); for this the Atharvan Çrâuta texts have *savṛta-yajña* and *savṛta-soma* (GB. 2. 2. 11. 15, 24; Vâit. 17. 7). Remembering the familiar interchange between *m* and *v* it would seem that either *samṛta*-, or *savṛta*- is secondary, most likely the latter. But the most standard expressions for conflicts in sacrifice are coined from the root *ṣu + sam*, i. e., 'to press (the soma) simultaneously with some one else'; the abstract noun is *samsava* (cf. Hillebrandt, *l. c.*).

Under the aspect of *samsava* the entire subject finally becomes case-hardened. In the long run it is not possible to carry on, while engaged in holy performance, a running fight with every one else on the same purpose bent.

All of a sudden we find the following definition of a conflicting sacrifice, e. g., in AC. 6. 6. 11; KC. 25. 14. 8. It is easy to see that the conception is now by way of being trimmed and made a little more possible and sensible. A *samsava* is the simultaneous pressure of soma on the part of persons who dislike one another, unless they are separated by a river or a mountain'. In AB. 1 3. 21 ff. it is prescribed that he who is consecrated for a *soma* sacrifice (*dtksita*) should close his two hands. The reason for this is said to be that of two persons who are consecrated at the same time he who is consecrated first is not guilty of *samsava*. For his sacrifice and the deities are held fast in his hands; he does not come to grief as does he that is consecrated last. The *samsava* has now become a sin that must be expiated. It is a game of tag between each sacrificer and all the rest: the hindmost is 'it'.

In another direction, not at all unexpected, witchcraft has taken hold of the idea: special imprecations and practices full of magic power are designed to destroy the enemy that thwarts one's holy work. Such is the famous so-called 'Cleaver of Bharadvāja (*bharadvāja-pravraska*) AV. 2. 12': 'As in a fetter in misfortune shall he be bound that interferes with this holy design of ours'... 'I cut, as a tree with an axe, him that interferes with this holy design of ours'. But that does not hinder this very Veda from prescribing hymns that have in view the same naughty practice, namely to frustrate the sacrifice of an enemy. In the first place the AV. exhibits the *vihavya*-hymn, discussed above: we may be sure that it does not figure in that collection as a mere ornament. The frankest and most explicit attack against work, that must have been regarded as intrinsically pleasing to the gods, is AV. 7. 70:

'Whatsoever yonder man offers with holy thought and speech, with sacrifice, with oblation, and with sacred for-

1. The author, *Am. Journ. of Philol.* XI. 331 ff.

mula (*yajñśā*), may Perdition (*nirṛti*), united with death, slay his oblation before it has taken effect'.

The sorcerer, Perdition, and the demon, they shall kill his truth with their falsehood. The gods (themselves) egged on by Indra, shall curdle his ghee. May not that succeed which yonder man sacrifices'.

In a most remarkable statement, AV. 7. 5. 6, 7. the gods themselves, whom the Hindus picture, familiarly as performing sacrifices, are said to have used the now magical *vihavya*-hymn in order to obtain the highest success :

'With man as the oblation the gods spread their sacrifice — but there is a sacrifice more powerful than that, namely when thy sacrificed with the *vihavya*-hymn'.

'In vain did the gods in many ways sacrifice, even with a dog, and even with the limbs of a cow...'

This curious passage tells us that the magic effect of the *vihavya*-hymn is greater than the most approved offering, highest among them the human sacrifice. The ordinary animal sacrifices (*paçubandha*) of the Hindus include in addition to pure domestic animals also the horse, sacrificed in behalf of royalty, and the man sacrifice which is a phantastic theoretical extension of the idea that man is himself one of the *paçu* (Lat *pecu*). As a matter of fact man is at the right moment always ransomed (*niṣ-kṛti*) with a lower animal. But what about a dog for sacrifice — *horribile dictu* ! There is nothing like it elsewhere in Vedic literature. The dog is impure, unfit for sacrifice (*amedhya*). When the Law-books desire to paint the degradation of the *caṇḍāla*, the lowest caste man, they place him between the dog and the jackal. I have little doubt but what this is a puzzle headed allusion to the famous sacrifice of the young Brahman Çunaḥçepa. This, as a matter of fact, never came off, because Çunaḥçepa freed himself through ardent prayers to the gods, when already tied to the stake, and when the sacrificial fire was being carried around the victim. The Atharvan writer employs it as the climax of the human sacrifice, but ignorantly substitutes the stem

çun 'dog' for Çunaḥçepa which means 'dog-tail' (Κυνόστυξ).

The idea of conflicting prayers and sacrifices finally passes out of the Veda with the slow 'twilight of the gods' which shifts the centre of interest from myth and sacrifice to the theosophic speculations of the Upanishads. For the time being the personal gods are submerged together with the *soma* which makes them drunk, and the ghee, ladled out with the sacrificial spoon, which makes them sated (*trpta*). When they emerge again in later Hinduism the risky question about their omnipresence, of which the Rishis and Brahmanādicins of the Veda have made a sad botch is, as far as I know, never asked a second time.

UEBER DEN SPRACHLICHEN CHARAKTER DES PÁLI

VON

E. WINDISCH

Ueber das Wesen des Páli zu sprechen werde ich durch die gelehrte Schrift « Páli und Sanskrit » von O. Franke (Strassburg 1902) veranlasst. Franke giebt ein geographisch angeordnetes Verzeichniss der ältesten in Páli und Prákrit abgefassten Inschriften und Münzlegenden (ohne ihren Wortlaut): indem er die dialektischen Eigenthümlichkeiten der Inschriften mit dem literarischen Páli vergleicht, glaubt er mit grösserer Sicherheit als bisher den Ursprung des Páli bestimmen zu können. Das Ergebniss ist, dass aller Wahrscheinlichkeit nach der Dialekt von Ujjayiní dem literarischen Páli zu Grunde liege.

I. — DAS SANSKRIT.

Ehe ich dieser Frage näher trete, schicke ich einige Bemerkungen über Franke's Theorie vom « secundären Sanskrit » voraus, die er gleichfalls in der erwähnten Schrift entwickelt hat. Vielleicht hat man eine Zeit lang Páli und Sanskrit etwas zu sehr getrennt studiert. Will man die Geschichte Indiens verstehen, so muss man Páli und Sanskrit, Buddhismus und Brahmanismus nicht nur in ihrem Gegensatz, sondern auch in ihrem Nebeneinanderbestehen betrachten. Eine lichtvolle Betrachtung dieser Art bietet die Schrift von R. G. Bhandarkar « A Peep into the early History of India from the foundation of the Mau-

rya Dynasty to the Downfall of the Imperial Gupta Dynasty », Bombay 1900, mit der ich mich in vielen Punkten einverstanden erklären kann. Franke fusst auf denselben Thatsachen, hat aber meines Erachtens mehr aus ihnen geschlossen, als sie gewährleisten.

In Sanskrit abgefasste Inschriften setzen in grösserer Zahl erst im 4. Jahrhundert nach Chr. ein, während die älteren Inschriften mit wenigen Ausnahmen in altem Prâkrit abgefasst sind. Franke deutet diese Thatsache dahin, dass das Sanskrit vom eigentlichen Indien zeitweilig ganz verschwunden gewesen sei (S. V.)¹ Vom 3. vorchristlichen Jahrhundert bis zum 4. nachchristlichen Jahrhundert sei Pâli, im weiteren Sinne des Wortes, die herrschende Sprache gewesen. Das Sanskrit habe sich nur in Kashmir gehalten (S. 88) und sei von da aus allmählich in das Pâli-Gebiet eingedrungen, wie er an dem Eindringen von Sanskritformen in die Prâkrit-Inschriften zu erkennen glaubt. Und dieses von Kashmir aus neu eingedrungene Sanskrit nennt Franke das secundäre Sanskrit.

In gewissem Sinne ist dies ein Wiederaufleben von Max Müller's Renaissance-Theorie, die Bühler durch seine bekannte Abhandlung « Die Indischen Inschriften und das Alter der Indischen Kuntspoesie », Wien 1890, widerlegt glaubte. Bei dieser Gelegenheit gestatte ich mir zu bemerken, dass ich den Ausdruck « brahmanische Renaissance » schon vor Max Müller gebraucht habe, in meiner Leipziger Antrittsvorlesung « Ueber die brahmanische Philosophie », gedruckt in der einst bei S. Hirzel erschienenen Wochenschrift « Im neuen Reich », 1878, Nr. 21. Ich bezog diesen Ausdruck auf die starke Reaction des Brahmanismus gegen den Buddhismus in der Mitte des

1. Senart geht in seinen interessanten Ausführungen über das « mixed Sanskrit » nicht ganz so weit, wenn er *Ind. Ant.* XXII 247 sagt, dass in den Zeiten dieses mixed Sanskrit « Literary Sanskrit did not exist, I mean for current use » : es kommt darauf an, was man unter « current use » versteht, vgl. *ibid.*, p. 250, wo Senart die Existenz des Sanskrit « in the close circle of the schools » zugiebt.

ersten Jahrtausends nach Chr. wie sie besonders in der philosophischen Literatur hervorgetreten ist.

Wenn man vom 3. vorchristlichen bis 4. nachchristlichen Jahrhundert spricht, so handelt es sich um die Blütezeit des Buddhismus in Indien. Dass in diesen Zeiten ein dem Pāli ähnliches Prākrit die lebendige Volkssprache war, ist sicher. Auch ist die altbuddhistische Literatur ohne Zweifel eben in Pāli oder einem dem Pāli ähnlichen Prākrit abgefasst worden. Aber woher weiss man, dass in den Gangeslandschaften, dass in Benares oder in den aus den Epen so bekannten Städten Ayodhyā (Oudh) oder Prayāga (Allahabad) das Sanskrit gänzlich geschwunden war? Die buddhistische Literatur spricht selbst dagegen. Die in einem Sanskrit abgefassten Werke wie Lalitavistara, Saddharmapuṇḍarīka, Prajñāpāramitā, die in Handschriften aus Nepal erhalten sind, müssen innerhalb jenes Zeitraums entstanden sein, wenigstens sind sie bis jetzt nicht früher oder später angesetzt worden. Ein Abhiniskramaṇasūtra, das dem Lalitavistara nahe verwandt ist, wurde schon um 70 nach Chr. ins Chinesische übersetzt. Das Buddhacarita des As'vaghōṣa, der unter Kanīṣka lebte, fällt in dieselben Zeiten, selbst wenn Kanīṣka nicht im 1. sondern erst im 2. Jahrhundert nach Chr. geherrscht haben sollte, wie V. A. Smith¹ annimmt. As'vaghōṣa stammte aus Benares und war nach der Tradition ein in den Veden, den sechs Śāstra und im Vyākaraṇa bewandelter Brahmane. Seine Biographie wurde nach Wassiljew's Angaben schon zwischen 387 und 417 ins Chinesische übersetzt. Keines der genannten Werke, und weder das brahmanische Sanskrit des As'vaghōṣa noch das gewöhnliche buddhistische Sanskrit weist auf Kashmir hin. Dass das gute Sanskrit um 150 nach Chr. in Indien nicht ausge-

1. *History of India*, p. 225 ff. Auch A. Stein setzt Kanīṣka in den Anfang des 2. Jahrh. nach Chr., in seiner interessanten Abhandlung « White Huns and kindred tribes, p. 8 (*Ind. Ant.* 1905). Vollständig sicher ist dieser Ansatz nicht, aber das 2. Jahrh. ist mir wahrscheinlicher, als das 3. Jahrh., für das Bhandarkar eingetreten ist.

storben war, beweist die berühmte bei Junagadh in Kāthiāwār (Gujarat) gefundene Inschrift des Mahākṣātrapa Rudradāman, auf der Candragupta und Asoka erwähnt werden, und die zuletzt von F. Kielhorn in Vol. VIII der *Epigraphia Indica* behandelt worden ist. Wenn auch die in Sanskrit abgefasste metrische *Pras'asti* auf einer Inschrift des Sonnentempels zu Mandasor (80 Meilen nordwestlich von Ujjayinī) erst aus dem Jahre 474 nach Chr. stammt, so dürfen wir doch mit Bühler sagen, dass sie eine lange Pflege des Kunstgedichts voraussetzt. Hat doch R. Pischel in seiner Abhandlung « Die Hofdichter des Lakṣmaṇasena » die *pras'asti* des klassischen Sanskrit auf die *nārās'amṣt* und *dānastuti* der vedischen Zeit zurückgeführt.

Buddhaghosa, der Commentator des Pāli-Kanons, der im Anfang des 5. Jahrhunderts nach Chr. lebte, stammte aus Magadha und war wie As'vaghōṣa vor seiner Bekehrung ein gelehrter Brahmane, der die drei Veden kannte. Können wir uns überhaupt denken, dass Jahrhunderte lang in Indien ausserhalb Kashmir's der Veda nicht gepflegt worden wäre? Die weite geographische Verbreitung der vedischen Schulen¹, deren Bedeutung für die Entwicklung der ganzen altindischen Literatur und andere Erwägungen sprechen dagegen. Allerdings war Samudragupta, der ungefähr 345-380 regierte, der erste, der nach langer Pause, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, wieder ein Rossopfer darbrachte (s. Bhandarkar, a. a. O. p. 37), nach V. A. Smith (*Journ. R. A. S.* 1897, p. 22) nördlich von Oudh. Aber der *as'vamedha* war ein Opfer besonderer Art, das nur einem siegreichen Könige zukam: einen solchen vedischen Glaubens hatte es eben lange nicht gegeben. Vermuthlich war Puṣyamitra, der Begründer der S'unga-Dynastie um 178 vor Chr., der letzte, der dieses Opfer dargebracht hatte. Sein Rossopfer in Vidisā wird im 5. Akt des Dramas *Mālavikāgnimitra*

1. Vgl. L. v. Schroeder, *Matr. Samh.* S. XIX ff.

erwähnt (vgl. A. Weber, *Ind. Stud.* XIII, 310). Die vedischen Opfer, *assamedha* an der Spitze, waren in den buddhistischen Zeiten wohlbekannt, s. *Samyutta-Nikāya*, ed. Feer, I p. 76, *Itivuttaka*, Cap. 27. Ebenso bemerkt man in der Dharma-Literatur keinen Bruch in der Tradition. Dass die arischen Inder in irgend einem Theile Indiens jemals ohne den brahmanischen Dharma gewesen seien, ist ganz undenkbar, zumal die Buddhisten den weltlichen Dharma nicht abgeschafft, im Gegentheil ihm viele Bestimmungen entnommen haben. Dass zeitweilig allein Kashmir die Hochburg des Sanskrit und mit ihm des alten Brahmanenthums gewesen sei, ist unbeweisbar und höchst unwahrscheinlich. Dagegen spricht unter Anderem die bekannte Stelle im *Mānavadharmasāstra* II 17 ff. über das Indien, dessen Sitte und Brauch für den Brahmanen massgebend ist. In seiner weitesten Ausdehnung ist es das Land zwischen Himālaya und Vindhya-Gebirge, vom westlichen bis zum östlichen Meere. Kashmir ist eingeschlossen, wird aber nicht ausdrücklich genannt. Wir wollen die Bedeutung Kashmir's für die Indologie durchaus nicht unterschätzen. Bühler hat in seinem berühmten Report auf die handschriftlichen Schätze hingewiesen, die sich in diesem abgelegenen, von hohen Bergen umgebenen Lande erhalten haben. Schon zuvor hatte Roth von dorthier die alte Handschrift des *Atharvaveda* erlangt, die dann von Garbe und Bloomfield veröffentlicht worden ist. Auf alten Handschriften aus Kashmir beruht v. Schroeder's Ausgabe des *Kāthaka*. Das vor Kurzem von Hertel veröffentlichte älteste Manuscript des *Pañcatantra* stammt aus Kashmir. Und auch durch A. Stein's Bearbeitung der *Rājataranginī* ist das Interesse für Kashmir in hohem Grade erregt worden. Aber alles dies berechtigt noch nicht zu der Behauptung, dass das Sanskrit eine Zeit lang nur noch in Kashmir lebendig gewesen, und dass Kashmir die Heimat des « secundären Sanskrit » gewesen sei. Franke hat zu dieser seiner Vermuthung S. 88 selbst hinzugefügt: « wofür resp. wogegen aber beim Fehlen alter Documente weder

Belege noch Gegenbeweise beizubringen sind ». Als ein Gegenbeweis darf angesehen werden, dass in Kashmir genau so wie überhaupt im nördlichen Indien in den zwei letzten Jahrhunderten vor Chr. und in den zwei ersten nach Chr. der Buddhismus vorgeherrscht hat¹. In Gandhâra, also in unmittelbarer Nähe von Kashmir, ist die Wiege der graeco-buddhistischen Kunst, über die uns jetzt das schöne Werk von A. Foucher, *L'Art Gréco-Boudhique du Gandhâra* (Paris 1905) in glänzender Weise unterrichtet. Die Blüthe dieser Kunst fällt nach Foucher, p. 42, vor die 2. Hälfte des 2. Jahrh. nach Chr.

Wenn die Inschriften des Asoka in einem dem Pali ähnlichen Prâkrit abgefasst sind, so kann dies nicht Wunder nehmen bei einem buddhistisch gesinnten Könige und bei Erlassen, die nicht nur für die gelehrten Kreise, sondern für alle Unterthanen bestimmt waren. Was aber das Prâkrit auf den ältesten Münzen anlangt, so ist noch zu bedenken, dass die Münzenprägung aus dem Ausland stammt, dass die Fürsten, denen sie angehören, zum grossen Theil nicht indischen Ursprungs waren. Von solchen Königen wäre nur dann Sanskrit zu erwarten, wenn sie brahmanisch gebildet und den Brahmanen zugethan gewesen wären. Der Schluss *ex silentio* ist immer unsicher. In den Städten und in den *grâma* wird es unzählige Brahmanen gegeben haben, die die alte Literatur und mit ihr das Sanskrit in der Weise ihrer Väter fortführten. Nicht das ganze Indien war buddhistisch geworden.

Ganz abgesehen von der vedischen Literatur, ist vom Dharmaśāstra, von den philosophischen Systemen der Brahmanen, von den alten Epen in keiner Weise erwiesen, dass sie jemals in einer Prâkritform vorhanden gewesen wären. Wohl sind Prâkritdialekte zu Literatur-sprachen geworden, aber doch nur für gewisse neue Gebiete. Sehen wir ab von der religiösen Literatur der Bauddha und der Jaina — letztere erst im Jahre 454 nach Chr.

1. Vgl. V. A. Smith, *History of India* p. 264.

aufgezeichnet, — so wissen wir Bestimmtes aus älterer Zeit doch nur von wenigen Werken. In erster Linie kommen in Betracht das verlorene in Pais'âci abgefasste Fabelwerk Brhatkathâ des Guṇâdhyâ und das Saptas'ataka des Hâla, beide mit einem Sanskrit-Titel. Auch das erstere Werk soll unter dem Andhrabhṛtya-König Hâla entstanden sein, der nach V. A. Smith, *History of India* p. 185, im 1. Jahrhundert nach Chr. geherrscht hätte¹. Die anderen, gleichfalls zur schönen Literatur gehörigen Werke, Setubandha, Gauḍavaho, sind erst in späteren Zeiten entstanden, das zuletzt genannte erst im 8. Jahrhundert. Gewiss hat es schon in früherer Zeit Werke dieser Art gegeben (das Saptas'ataka ist eine Auswahl aus einer Unzahl zuvor schon vorhandener solcher Verse, A. Weber, *Saptas'at*². S. X), aber von einer stofflich weiter ausgedehnten, allen Bedürfnissen entsprechenden, ganz Indien deckenden Literatur in Prâkrit in der Zeit vom 3. Jahrh. vor Chr. bis zum 4. Jahrh. nach. Chr. wissen wir Nichts.

Franke hat selbst seine Theorie wesentlich eingeschränkt, ja beinahe aufgehoben, wenn er S. 49 nur davon spricht, dass im 3. Jahrh. vor Chr. und noch geraume Zeit danach auf der vorderindischen Halbinsel unterhalb des Himâlaya und auf Ceylon kein irgendwie geartetes Sanskrit « als allgemeine Landessprache der arischen Bevölkerung » in irgend einer Provinz vorhanden gewesen sei. Selbstverständlich kann davon keine Rede sein, dass im 3. Jahrh. vor Chr. das Sanskrit irgendwo « allgemeine Landessprache » gewesen sei. Die Volksdialekte der indischen Arier hatten schon viel früher, schon zu Buddha's Zeiten, in ihrer natürlichen Entwicklung die Sanskrit-Stufe verlassen. Das gilt aber auch von der Sprache Kashmir's³. Wir haben nicht den geringsten Anhalt dafür,

1. Vgl. Bühler's Bemerkungen über den Dialekt von Kashmir, *Report* p. 83 ff.

2. Vgl. G. Bühler, *Report* p. 47. Auch Pischel, Grammatik der Prâkrit-Sprachen S. 29, nennt den Guṇâdhyâ einen Südinder: sein Werk sei

dass die Kāś'mīri sich wesentlich anders oder in anderem Tempo entwickelt hätte als die übrigen arischen Dialekte Indiens. Jedenfalls ist nicht zu beweisen, dass sich das Sanskrit oder die Sanskrit-Stufe in Kashmir als allgemeine Landessprache länger erhalten habe, als anderswo. Auch in Kashmir kann das Sanskrit im 3. Jahrh. vor Chr. nur die Sprache der alten Literatur und im Anschluss daran der Brahmanen und der *s'īṣṭa* gewesen sein.

Franke spricht ferner von einer Zeit der « für uns latenten Incubation » des Sanskrit (S. V.). Dieser Ausdruck ist vom Verlaufe ansteckender Krankheiten hergenommen. Der ansteckende Stoff, um im Bilde zu bleiben, war in Gestalt « brahmanischer Einzelindividuen oder Colonieen » (S. 73) schon lange vorhanden, ehe es so zu sagen zum Ausbruch der Sanskrit-Krankheit kam. Zu dieser Annahme sieht er sich veranlasst durch das Auftreten von Sanskritismen in den Prākrit-Inschriften. Nun setzen aber nach Franke S. 50 ff. die Sanskrit-Inschriften und die Sanskritismen bereits im ersten Jahrh. vor Chr. ein. Soll diesen aber noch eine « Incubationszeit » vorausgegangen sein, so würde nach Franke's eigenen Angaben, vom 3. Jahrh. vor Chr. an gerechnet, kaum mehr als ein Jahrhundert sanskritlose Zeit übrig bleiben. Es würde sich also Franke's Theorie auf das 3. oder höchstens noch das 2. Jahrh. vor Chr. zuspitzen. Für diese Zeiten fällt aber das Mahābhāṣya ins Gewicht, das schwerlich in Kashmir entstanden ist oder nur kaśmirische Gelehrsamkeit reflectiert, und dessen Reichthum an literarischen, geographischen und historischen Angaben A. Weber in seiner grossen Abhandlung « Das Mahābhāṣya des Paṭāñjali » ans Licht gezogen hat (*Ind. Stud.*, XIII 293, ff.). Kashmir spielt darin nur eine untergeordnete Rolle.

zwar von Somadeva und Kṣemendra in Kashmir benutzt worden, aber nicht dort entstanden. Andererseits scheint das, was wir von den Grammatikern über die Pāṣāci erfahren, nach Grierson, *The Languages of India* p. 64 ff., zu den Kashmir benachbarten Dialekten zu stimmen.

Sanskritismen setzen nicht nur das Vorhandensein, sondern sogar eine gewisse Ueberlegenheit des Sanskrit voraus. Denn eine Sprache beeinflusst nur dann eine andere, wenn sie der anderen irgendwie überlegen ist, oder besser gesagt, wenn diejenigen, die sie reden, den Anderen sei es literarisch oder culturell oder politisch überlegen sind. Das Eindringen des Sanskrit in das Pāli, der Sieg des Sanskrit über das Pāli ist ein Ausdruck des Erstarkens und der Stärke des Brahmanenthums. Die Sanskritismen im literarischen Pāli, die zahlreichen Tatsama in den verschiedenen literarisch gewordenen Prākritdialekten sprechen unwiderleglich dafür, dass das Sanskrit immer in einflussreicher Weise neben dem Prākrit gestanden hat. Wenn das Sanskrit nicht vor dem 1. Jahrh. vor Chr. auf Inschriften erscheint, so bedeutet dies zunächst nur, dass es bis dahin nicht zu Inschriften benutzt wurde. Es war das ursprünglich nicht die Sphäre des Sanskrit. Auch das eigentliche Pāli der religiösen Schriften erscheint nicht auf den Inschriften, sondern die Erlasse des Königs Asoka sind, zum Theil nach der Landschaft verschieden, in volksthümlichen Dialekten abgefasst.

Etwas ganz Anderes ist, wenn man sagt, dass die Brahmanen und das Sanskrit im religiösen und politischen Leben eine Periode lang an zweiter Stelle standen, wie schon Lassen und neuerdings Bhandarkar ausgeführt haben¹. Es ist die Periode der Präponderanz des Buddhismus. Die Lehre Buddha's wurde zuerst nur in Pāli oder einem alten Prākrit verkündet. Erst später ist das Sanskrit auch auf dieses Gebiet übertragen worden, wahrscheinlich in denselben Zeiten, in denen die ersten Inschriften in Sanskrit auftauchen. Als die Buddhisten zum Sanskrit griffen, da fehlte ihnen die gründliche Schulung der Brahmanen²:

1. Vgl. auch V. A. Smith, *History of India* p. 264.

2. Meine Ansichten sind hier gar nicht so weit entfernt von denen Senart's, *Ind. Ant.* XXI, 249.

daher ihr incorrectes Sanskrit, in dem sich andererseits stilistisch die feierliche Umständlichkeit ihres Denkens widerspiegelt. As'vaghōṣa, der geborene Brahmane, war eine glänzende Ausnahme.

Dass zu Buddha's Zeit Brahmanen in Magadha und den angrenzenden Landschaften vorhanden waren, dies zu beweisen ist nach R. Fick's Buche « Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit » nicht nöthig. Im Assalāyanasutta bekämpft Buddha das Kastenvorurtheil der Brahmanen. Wenn Buddha lehrt, dass es nicht auf die Kaste der Geburt sondern auf die innere Tüchtigkeit ankomme, so hat er damit nicht das Kastenwesen abgeschafft. Für den Mönch kam die Kaste nicht mehr in Betracht, aber im weltlichen Leben blieb der Kastenunterschied auch während der Blüthezeit des Buddhismus bestehen. Megasthenes, der sich in Pāṭaliputra aufhielt, hat die *βραχμῶνες* und die *σαρμῆνες* scharf von einander unterschieden (Megasthenis Indica, ed. Schwanbeck, p. 136), und was er von der Lebensweise der Brahmanen sagt, entspricht genau den Vorschriften des Dharma und der Gr̥hyasūtra, Brahmanen mit ihren Sanskritregeln sind also für das ausgehende 4. Jahrh. vor Chr., die Zeit des Candragupta, erwiesen. Auch in Asoka's Edicten werden die Brahmanen erwähnt und zwar auch hier, im 3. 4. 8. 9. 13. Edict, in der Zusammenstellung *samana-bambhana* oder *bambhana-samana*. Um 178 vor Chr. brachte Puṣyamitra ein Rossopfer dar (s. S. 255), nach dem Divyāvādāna verfolgte er die Buddhisten. Wie kann man glauben, dass die Brahmanen von da an mit ihrem Sanskrit verschwunden seien? Die Brahmanen haben mehr als grosse Könige dem indischen Volke seine nationale Einheit gegeben. Neben den Bhikkhus des Buddhismus hat es immer auch die Brahmanen gegeben, bis zuletzt es die Buddhisten waren, die vom indischen Boden verschwunden sind. Achthundert Jahre nach Puṣyamitra wanderte der chinesische Pilger Hiuen Tshang in der ersten Hälfte des 7. Jahrh. nach Chr. durch Indien. Es war abermals die Zeit

eines grossen Königs. Nach dem Berichte des chinesischen Pilgers (*Mémoires sur les Contrées Occidentales*, I, p. 257, ff.) würde König Harṣavardhana¹ in ähnlicher Weise wie Asoka, nachdem er seine Herrschaft in langen Kriegen befestigt und erweitert hatte, sein Augenmerk auf die innere Wohlfahrt gerichtet habe. Er veranstaltete eine grosse Festversammlung, wobei *s'ramaṇa* und *brāhmaṇa* in grosser Zahl gespeist wurden. Aber er begünstigte die Buddhisten, baute *stūpas* und *saṅghārāmas*. Die Brahmanen wurden eifersüchtig und machten eine Verschwörung gegen das Leben des Königs. Dieser tötete sie nicht, sondern verbannte nur fünfhundert aus seinem Reiche. Im 7. Jahrh. nach Chr. das Bild eines paritätischen Staates, unter einem Könige, der beiden, den Buddhisten wie den Brahmanen, gerecht zu werden bestrebt ist, wenn er auch in seinem Herzen den ersteren zugethan war. Dem entspricht auch, dass ihm ein Drama buddhistischen und eines brahmanischen Charakters zugeschrieben wird. Aber welcher Abfall vom ursprünglichen Buddhismus, welcher Einfluss des Brahmanenthums spricht sich darin aus, dass das Drama für die Lehre Buddha's benutzt wird! Aus Hiuen Tshang's Beschreibung des berühmten Klosters Nālanda, das nicht weit von Rājagaha, der alten Hauptstadt von Magadha, gelegen war, ersehen wir, wie sehr sich der damalige Buddhismus der brahmanischen Gelehrsamkeit genähert hatte (*Mémoires* II, p. 45 ff., vgl. Kern, *Buddhismus* II, p. 69). Der Einfluss der brahmanischen Literatur beginnt schon in den Jātakas, wenn in diesen das Rāmāyaṇa und andere Stoffe brahmanischen Ursprungs den Auschauungen der Buddhisten dienstbar gemacht werden. Lüders und Hardy haben in evidenter Weise die Beziehungen von Jātakas zu Stoffen des Mahā-

1. Nach Hiuen Tshang, *Mém.* p. 247 ff., war dieser König ein Vais'ya. Der Bodhisattva Avalokites'vara warnte ihn, den Titel Mahārāja anzunehmen; er nahm daher den Titel Silāditya (Sonne der Moral) an, in dem sich seine Hinneigung zum Buddhismus ausspricht.

bhārata und Harivamśa nachgewiesen¹. Kielhorn fand sogar literarische Zusammenhänge zwischen den Jātakas und dem Mahābhāṣya. Wo immer ein Lichtblick in das Dunkel der inneren Verhältnisse der indischen Länder fällt, sehen wir dieses Nebeneinander der Buddhisten und Brahmanen. Dass bald die Einen, bald die Anderen obenauf waren, ist für Kashmir unter der Regierung des Königs Abhimanyu bezeugt (*Rājatar.* I, 177 ff.), der bald nach Kaniška regierte, also in den ersten Jahrhunderten nach Chr. Im Jahre 290 nach Chr. kamen die Gupta in den mittleren Ländern Nordindiens zur Herrschaft, ein Vaiś'ya-Geschlecht. Sie waren Vaiṣṇava, aber sie liessen auch den Buddhisten ihren Schutz angedeihen, wie schon Lassen hervorgehoben hat (*Indische Alterthumskunde*, II, 949, 980). Aus Takakusu's Schrift « The Life of Vasubandhu by Paramārtha (A. D. 499-569) » erhellt dass König Vikramāditya von Ayodhyā, der Vorgänger Balāditya's, anfangs auf Seiten der brahmanischen Sāṃkhya-Schule stand, bis er durch Vasubandhu für den Buddhismus gewonnen wurde (vgl. Bhandarkar, p. 44). Also auch bei den Gupta ein Schwanken der Gunst. Buddhisten und Brahmanen waren einander auf dem Gebiete der Philosophie nahe gerückt.

Schon Lassen hat die im Allgemeinen gewiss richtige Bemerkung gemacht (a. a. O. S. 941), dass Gebrauch des Sanskrit und des Prakrit sich nach dem Glauben der indischen Fürsten gerichtet habe. Von einer Renaissance der Sanskrit-Literatur kann nur in dem Sinne die Rede sein, dass das Brahmanenthum mit Veda und Sanskrit wieder mehr obenauf kam und mit neuen Impulsen eine neue Blüthe der Sanskrit-Literatur entwickelte. Ihre charakteristischste Erscheinung ist « die gelehrte Dichtung », mit einer Sprache, « welche durch grammatisches Stu-

1. H. Lüders, *Die Sage von R̥yaśṛṅga*, *Gött. Nachr.* 1897, S. 87 ff.; *Die Jātakas und die Epik*, *Zeitschr. der D. M. G.* LVIII 687 ff.; E. Hardy, *Eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage*, *ibid.* LIII 25 ff.; F. Kielhorn, *The Jātakas and Sanskrit Grammarians*, *Journ. R. A. S.* 1897 p. 17 ff.

dium gereinigt sich den Regeln Pāṇini's anpasst ». Auch Jacobi, dessen Worte dies sind (*Jenaer Literaturzeit.* 1879, S. 191), datiert diese Zeit von 300 nach Chr. an. Wenn am Anfang dieser Periode sogleich Meisterwerke wie *Mṛcchakaṭikā* und die Werke des Kālidāsa stehen, so ist dies ein Fingerzeig dafür, dass ihnen für uns verloren eine auf diese Höhe führende literarische Entwicklung voraus gegangen ist. Kālidāsa selbst nennt im Prolog zum Drama *Mālavikāgnimitra* seine Vorgänger. Ebenso setzen die ältesten Commentare der philosophischen Systeme, die neuen Werke des Dharma eine vorausgegangene fortgesetzte Pflege dieser Disciplinen voraus. Die Stagnation in der Sanskrit-Literatur ist in jenen nur für uns stummen Zeiten nicht so gross gewesen, als selbst Bhandarkar anzunehmen scheint. Die Arbeit jener Zeiten ist verloren gegangen, weil sie durch Besseres ersetzt worden ist.

Das Wesen des Sanskrit bildet ein Problem für sich. Die Zeit, in der sein Zustand in Lauten und Formen einer Volkssprache entsprach, liegt weit hinter Buddha's Zeit zurück. Denn schon Buddha's Sprache verhielt sich zum Sanskrit wie ein altitalienischer Dialekt zum Latein. Für das hohe Alter der Sanskrit-Stufe spricht unter Anderem das Perfectum, das im Pāli und im Prākṛit bis auf wenige Reste aufgegeben ist. Wir müssen die Zeit, in der die arischen Volkssprachen Indiens auf der Sanskrit-Stufe standen, jenseits des Jahres 500 vor Chr. suchen. Es wird besonders die Sprache der Brahmanen der Kuru-Pāñcāla in Betracht kommen. Das Pāli zeigt uns offensichtlich, wie eine alte Sprache neben der in natürlicher Weise sich weiter verändernden Volkssprache festgehalten wird. Die Lehre Buddha's wurde formuliert, zu einer Literatur ausgebildet, und an dieser Literatur ist auch die Sprache des Buddha und der Thera für den religiösen Gebrauch und für die Fortsetzung der religiösen und philosophischen Literatur festgehalten worden, wenn auch daneben Richtungen aufkamen, die der alten Sprache keinen

solchen Werth beilegte. Bei der Weltflüchtigkeit des Buddhismus ist der Gebrauch des Pāli nicht auf andere Dinge als die Heilslehre ausgedehnt worden. Auch die Sprache des R̥gveda ist über ihre natürliche Zeit festgehalten worden, denn neben den älteren Hymnen giebt es jüngere, die in der Weise der älteren gedichtet worden sind. Aber auch sie ist nicht über die Stoffe hinaus, für die sie zunächst beibehalten wurde, ausgedehnt worden.

Anders verhält es sich mit dem Sanskrit. Mit Recht haben B. Liebich und Andere als diejenige Literatur, deren Sprache der Sprache Pāṇini's am nächsten steht, die Brāhmaṇa bezeichnet. Liebich hat im Besondern auf das Aitareyabrāhmaṇa hingewiesen. Denn wenn auch alles, was Sanskrit genannt wird, einheitlich ist in der äusseren Form, so lässt sich doch im Gebrauche der Formen, in der Auswahl der Wörter, im Stil und in der Construction eine grosse Verschiedenheit beobachten, in der sich doch neben dem Geschmack und der Bildung jeder Zeit auch die jeweilige Volkssprache widerspiegeln kann. Es sei nur aus der späteren Zeit an den Unterschied in der Sprache erinnert, der zwischen Raghuvamś'a, Pancatantra, Daśakumāracarita, Vāsavadattā besteht, weil hier die Unterschiede am handgreiflichsten sind. Allein die Hauptfrage ist die nach dem ersten Ursprung des Sanskrit. Wie das Pāli so muss auch das Sanskrit einen ersten Stoff gehabt haben, für den es zuerst gebraucht und an dem es über die Dauer seiner natürlichen Zeit hinaus festgehalten worden ist. Diesen Stoff hat offenbar das Ritual abgegeben mit allem dem, was in den Bereich des Rituals gezogen worden ist. Die ältesten ritualistischen Werke aber verweisen uns durch ihre geographischen Angaben in das Land der Kuru-Pāṇcāla, s. v. Schroeder, Maitrāy. Saṃh. p. XXI ff. Wenn das Śatapathabrāhmaṇa, das Aitareyabrāhmaṇa und ähnliche Werke auch nicht buchstäblich die ersten Fassungen des Stoffs in Sanskrit sein werden, so waren die ersten Fassungen doch von derselben Art, und sind sie in den genannten Werken mit auf-

gehoben. Es ist bekannt, dass die einzelnen Theile dieser Werke älter sind als das Ganze. Schon so alterthümliche Werke wie das S'atapathabrâhmaṇa zeigen übrigens vereinzelt prakritischen Einfluss, so z. B. im Gebrauch von *ṣullaka* für *ṣudra* (vgl. *alla* im Pâli für *ârdra*).

Das Ritual war aber in Indien ein fruchtbares Feld. Es wurden nicht nur die Vorschriften über den Verlauf des Opfers formuliert, sondern auch die Grübeleien über die Bedeutung des Rituals bekamen feste Formen. Am Ritual wurde in der Behandlung von Einzelfragen eine Art wissenschaftliche Methode ausgebildet, und diese auch auf andere Gebiete übertragen, mit zuerst auf den Dharma, das Recht. An rituale Vorstellungen knüpften sich philosophische Gedankengänge an. Da die Opfer auch in den Sagen eine Rolle spielten, bekamen auch diese einen Zusammenhang mit dem Ritual und seiner Behandlung. So ist das Sanskrit von Gebiet zu Gebiet übertragen worden. Alles, was in den Interessenkreis der brahmanischen Priester trat, ist in ihrem Sanskrit behandelt worden, selbst das nationale Epos, an dem wir uns so gern das Volk theilhaftig denken. Geschichtliche Sagen und Legenden mögen zu jeder Zeit auch in der Volkssprache erzählt worden sein, aber das Mahâbhârata ist gewiss schon in seinen ältesten Theilen von Anfang an in Sanskrit concipiert worden. Erst recht das erste grosse Kunstgedicht, das Râmâyana. Ein Bhârata wird schon zu Buddha's Zeit vorhanden gewesen sein. Bhârata und Râmâyana werden im Commentar zum Brahmajâlasutta ausdrücklich unter den Dingen aufgezählt, von denen sich der Jünger Buddha's fern halten soll. Es ist dies ein charakteristischer Beleg für die engherzige Consequenz des alten Buddhismus, mit der auch die Beschränkung des Pâli eben nur auf Buddha's Heilslehre zusammenhängt. Im Texte finden sich nur die Ausdrücke *akkhâṇaṃ* und *yuddha-kathâ*, Brahmajâlasutta (P. T. S.) § 13, § 17, der Commentar erklärt sie durch *Bhârata-Râmâyanaṇḍi*, *Bhârata-Râma-yuddhâdi*. Ebenso wird *samphappalâpo* § 9 im

Commentar mit *Bhāratayuddha-Sītāharaṇādi-niratthakakathā-purekkhārātā* erklärt.

Bedenken wir den Antheil, den der *yajamāna*, d. i. der König und der reiche Mann, im Ritual am Opfer hat, bedenken wir die Stellung des *purohita* im Hause der Vornehmen, so werden wir verstehen, dass auch die Vornehmen, die Angehörigen der Kriegerkaste des Sanskrit kundig waren. Ueber religiöse Gegenstände wird der Verkehr zwischen *brāhmaṇa* und *kṣattriya* von Alters her nur in Sanskrit stattgefunden haben¹. Die Pflege der in Indien vorwiegend sagen- und legendenhaften geschichtlichen Traditionen war gleichfalls dem *brāhmaṇa* und dem *kṣattriya* gemeinsam. Das zeigt sich auch in der Rahmen-erzählung des Mahābhārata, in der neben den alten Ṛsis in der Gestalt des Sauti der Stand der Wagenlenker der Fürsten in bedeutsamer Weise auftritt. Dass die Heimat des Mahābhārata im Lande der Kuru-Pañcāla, um Hastināpura herum, dem Sitze der Könige des Somavaṃś'a, oder nicht weit davon, — die Heimat des Rāmāyaṇa in Ayodhyā, dem Sitze der Könige des Sūryavaṃś'a aus dem Geschlecht des Ikṣvāku, zu suchen ist, geht aus dem Inhalt dieser Werke hervor. Das Rāmāyaṇa nähert sich, seinem Ursprunge und auch seiner Stimmung nach, der Heimat des Buddhismus. Dieser Zusammenhang äussert sich auch darin, dass Buddha zu einem Spross aus dem Geschlecht des Okkāka (= Ikṣvāku) gemacht worden ist. Mit mehr Zuversicht als früher stimme ich jetzt darin mit H. Jacobi überein, dass auch das Rāmāyaṇa aus vorbuddhistischer Zeit stammt, zumal seitdem E. Huber nachgewiesen hat, dass nicht nur der erste Theil, sondern auch der zweite Theil des Rāmāyaṇa in einem Jātaka verarbeitet worden ist, erhalten in chinesischer Uebersetzung².

1. Wenn Senart, *Ind. Ant.* XXI 248 sagt « (Sanskrit) is essentially a Brāhmanical language », so stimme ich dem im Allgemeinen zu, nur dass diese brahmanische Sprache auch von Andern verstanden wurde.

2. « Études de Littérature Bouddhique », *Bulletin de l'École française*

Im Vorausgehenden habe ich anzudeuten versucht, wie das Sanskrit die allgemeine Sprache der *s'iṣṭa*, der Unterrichteten, geworden ist. Die Grammatik des Pāṇini ist die Norm dieser Sprache der *s'iṣṭa* geworden, wie Jacobi, Rāmāyaṇa S. 113, ausgeführt hat. Die Grammatik des Pāṇini beruht nicht auf Excerpten aus einer Literatur, sondern auf der lebendigen Sprachkenntnis, die Pāṇini und seine Vorgänger besaßen, und sie will mit ihrer Analyse und Reconstruction der Wörter und Formen die correcte Sprache der *s'iṣṭa* in der gründlichsten Weise lehren und für die kommenden Geschlechter festhalten. *Samśkāra* bezeichnet in Yāska's Nirukta die richtige, sinngemässe Bildung eines Wortes. Demnach bezeichnet *samśkrta* die richtig gebildete Sprache.

Selbstverständlich haben die *s'iṣṭa* auch die jeweilige Volkssprache gesprochen. Aber für alle traditionellen geistigen Interessen der höher Gebildeten war das Sanskrit üblich. Mögen wir die schriftliche Aufzeichnung, also die eigentliche Literatur, noch so weit zurückdatieren, auf jeden Fall ist ihr in Indien eine mündliche Ueberlieferung der formulierten, durchdachten oder ausgedachten Stoffe vorausgegangen. Für die Sprachübung kommt hierbei nicht nur der Unterricht des Lehrers in Betracht, der dem Schüler sein Wissen vorsagte, bis auch dieser es auswendig wusste (vgl. Rgvedaprâṭis'ākhyā Paṭ. XV 1 ff.), sondern auch die Unterredung und die Disputation. Diese klingt noch in der Literatur nach. Die Rahmenerzählungen der ältesten Upaniṣad zeigen uns Könige und Brahmanen in der Discussion über das innerste Wesen des Menschen und den Kern aller Dinge. Auch später stritten die Anhänger verschiedener Schulen mit einander über die Lehren, in denen sie sich berührten aber entgegengesetzter Meinung waren, so die Anhänger der Mīmāṃsā und des Nyāya über die Ewigkeit oder

Nichtewigkeit des *s'abda*, des gesprochenen Lautes. In verschiedenen philosophischen Systemen finden sich Theile, die solche contradictorische Verhandlungen zum Hintergrund haben. Wie wichtig die Disputation im Geistesleben des alten Indiens war, geht auch daraus hervor, dass im Nyāya eine förmliche Theorie der Disputationen aufgestellt wird, der guten und der schlechten Arten. Kielhorn hat uns gelehrt (*Ind. Ant.* 1886, p. 80 ff.), dass das Mahābhāṣya in seinen Erörterungen ein Gespräch ist zwischen dem Schüler (*s'ṣya*), dann einem, der da glaubt das Richtige zu wissen (*ācāryadēstya*), und dem wirklichen Meister (*ācārya*). Es giebt Beispiele berühmter Disputationen, so im Brhadāraṇyaka die des Yājñavalkya mit den Brahmanen der Kuru-Pāñcāla. As'vaghōṣa, ursprünglich ein Brahmane, wurde in der Disputation von einem Buddhisten besiegt und dadurch veranlasst, zum Buddhismus überzutreten. Andererseits hat uns das Mahābhārata das Bild der alten mündlichen Tradition aufbewahrt, wie ein Rṣi die Sage wiedererzählt, die er bei festlicher Gelegenheit von einem Andern gehört hat, mit Zurückführung der Ueberlieferung bis in die unmittelbare Nähe der handelnden Personen der Sage selbst. Dass die Angehörigen der höheren Kasten auch im gewöhnlichen Verkehr sich des Sanskrit bedienten, kann aus den Sprachverhältnissen der Dramen geschlossen werden. Aber auch für die ältere Zeit von Patañjali ist dies verbürgt durch die im Mahābhāṣya zu Pāṇini III 1, 26, Vārtt. 15, gebildeten Beispiele, die sich offenbar auf eine Aufführung des Kāṃsavadha beziehen.

Was ich hier skizziert habe, wird veranschaulichen, wie auch vor der schriftlich aufgezeichneten Literatur, und neben ihr, mündliche Formulierung der Stoffe und Festhaltung einer von Alters her für diese Stoffe gebrauchten alten Sprachform möglich war. Dieses Sanskrit kann aber nicht die Sprache nur einer Landschaft sein. Wohl wird ihr ein alter Dialekt zu Grunde liegen, denn sie muss irgendwo ihren Anfang genommen haben, aber sie ist zur National-

sprache aller Höhergebildeten von ganz Indien geworden. Ueberall, wo es Brahmanen gab, wo Brahmanen hinkamen, ist sie dagewesen und mitgekommen, auch in den Dekkhan. Ihre Formenfülle ist so reich, ihr Wortschatz ist so gross, dass Beides weit über den natürlichen Gebrauch des einzelnen Menschen, ja des einzelnen Stammes hinausgeht und gleichsam ein Nationalvermögen darstellt. Diejenigen haben ganz Recht, welche sagen, dass das vollendete Sanskrit niemals Volkssprache gewesen ist. Genau dasselbe gilt aber vom heutigen literarischen Englisch, Französisch oder Hochdeutsch. Bühler nannte in einem Briefe an mich im Jahre 1893 das Sanskrit « High-Panjâbi ». Mit diesem « High » wollte er wohl eine gewisse Erhebung der gepflegten Sprache über die Volkssprache ausdrücken. Die gepflegte Sprache ist nicht der Photographie einer Landschaft vergleichbar, sondern dem Landschaftsbilde, das ein genialer Maler entwirft. Gewiss hat auch die vedische Sprache Einfluss auf die Entstehung des Sanskrit gehabt, und mit ihr das Panjâb, aber ich sehe doch mehr Veranlassung an die Zeit der Kuru-Pañcâla zu denken, in denen ja aller Wahrscheinlichkeit nach altvedische Stämme mitaufgehoben sind. Wie aber die benachbarten Stämme unter einander in Gedankenaustausch standen, zeigt die Rahmenerzählung im Brhadâraṇyaka, in der Janaka der König der Videha die Brahmanen der Kuru-Pañcâla zur Disputation versammelt hat.

Zu dem riesigen Sprachmaterial, das in Pāṇini's Grammatik bewältigt ist, müssen ausser dem einen Ausgangsdialekt im Laufe der Zeit viele andere dialektisch nur wenig von einander verschiedene Sprachen anderer Stämme und einzelner Individuen beigetragen haben, wenn wir das auch nur wenig im Einzelnen nachweisen können. Schon vor Pāṇini muss gesammelt worden, müssen Gaṇas und Dhātupāthas vorhanden gewesen sein. Wie die Ergänzung und Berichtigung der Grammatik von sachkundigen Gelehrten fortgesetzt wurde, zeigt das Mahābhāṣya. Eine ähnliche Entwicklung muss es auch vor Pāṇini gegeben

haben. Kielhorn hat durch seine Arbeiten über das Mahābhāṣya, z. B. über die daselbst erwähnten Grammatiker (*Ind. Ant.* 1887, p. 101 ff.), weite Perspektiven eröffnet. Die blosse Idee der Grammatik setzt voraus, dass die grammatisch behandelte Sprache nicht die Sprache ist, die das Kind von der Mutter lernt, sondern die ein Lehrer lehrt. Pāṇini muss daher zu einer Zeit gelebt haben, in der die Muttersprache der Inder ein altes Prākṛit war. Wenn Pāṇini VIII 4, 46, lehrt, dass der Consonant hinter *r* verdoppelt werden kann (z. B. in *arkka*), so kann dies als die Vorstufe zur völligen Assimilation des *r* im Prākṛit gedeutet werden. Aber dabei könnte Pāṇini an und für sich ebenso gut vor als nach Buddha gelebt haben. Böhtlingk hielt das Letztere für wahrscheinlich und setzte ihn ins 4. Jahrh. vor Chr.-Liebich sagt, « dass Pāṇini nach Buddha, aber vor den Anfang der christlichen Zeitrechnung zu setzen ist » (Pāṇini S. 8). Kielhorn's Ansicht geht dahin, « dass Pāṇini der vedischen Litteratur weit näher steht als der sogenannten classischen; dass er einer Zeit angehört, in der das Sanskrit mehr war als eine Sprache der Gelehrten » (*Göttinger Nachrichten* 1885. S. 186). Ich würde dem unbedingt beipflichten, wenn nicht das Wort *yavana* Pā. IV 1, 49, auf die Zeit nach Alexander dem Grossen hinzuweisen schiene. Pāṇini stammte aus dem Dorfe S'alātura im Nordwesten Indiens, in der Nähe von Attock. Aber gerade für die in diesem Vortrag behandelten Fragen ist von Wichtigkeit, dass er so oft auf die *prācyā*, die östlichen Grammatiker Bezug nimmt. Das können doch nur Grammatiker in den Gangā-Landschaften gewesen sein: dort muss also die Sanskrit-Grammatik auch geblüht haben. Nach der im Kathāsarit-sāgara (IV 20) überlieferten Sage würde Pāṇini der Schüler eines solchen östlichen Grammatikers gewesen sein, des Brahmanen Varṣa, der nach einer anderen Stelle (II 46 ff.) unter König Nanda in Pāṭaliputra gelebt haben soll. Ohne Frage ist im Nordwesten Indiens, im Lande der Gandhāra in alter Zeit eine hohe Cultur vorhanden gewesen. Darauf weist unter Anderem auch

die Rolle hin, die Takṣas'ilā (auch Pāṇini erwähnt diesen Namen) in der altbuddhistischen Literatur spielt. Jivaka Komārabhacca, der Arzt Buddha's, hat dort seine Studien gemacht, Im Uddālaka-Jātaka geht Uddālaka von Benares nach Takkasilā, um dort zu lernen. Man wird aber vermuthen dürfen, dass die hohe Blüthe von Takṣas'ilā vor der Zeit liegt, in der die Einfälle der fremden Eroberer durch den Khaibar-Pass beginnen. Jedenfalls war später in dem benachbarten Kashmir unter König Abhimanyu, der bald nach Kaniṣka regierte, das Mahābhāṣya nicht vorhanden, denn es wurde auf seinen Befehl von Candracārya und Anderen dort eingeführt (*pravartitam*, Rājatarangīṇi I 176). Wie das bei Pāṇini vereinigte Material aus verschiedenen Quellen zusammengefloßen sein mag, veranschaulicht v. Schroeder's wichtige Beobachtung in Bezug auf die Sprache der Maitrāyaṇi Saṃhitā. Während Pāṇini die Sprache des R̥gveda ungenügend berücksichtigt — diese war eben nicht die für den praktischen Gebrauch bestimmte Umgangssprache der *s'iṣṭa* —, erwähnt er als im Veda (*chandasi, nigame*) vorkommend in verschiedenen Regeln grammatische Einzelheiten, die nur in der Maitrāyaṇi Saṃhitā vorkommen, (z. B. III 1, 42 periphrastische Verbalformen wie *abhyutsādayām akar*. Die Wörter sind so besonderer Art, dass sie nur Jemand, der die Maitrāyaṇi Saṃhitā kannte, in die Grammatik hineingebracht haben kann. Dieser wird also ein Angehöriger der genannten Schule des schwarzen Yajurveda gewesen sein und deren Saṃhitā auswendig gekonnt haben. Zu seiner Zeit wird es noch möglich gewesen sein, auch solche Eigenthümlichkeiten der Maitrāyaṇi Saṃhitā in der Sprache der *s'iṣṭa* nachzuahmen. Ob dieser Mann derselbe war, der die Bildung des Wortes *yavanānti* lehrte, lässt sich nicht mit Sicherheit bejahen. In Pāṇini's Werk können die Regeln von Vorgängern enthalten sein. Jedenfalls haben wir wiederholt bei späteren Autoritäten erfahren, wenn man ihre Quellen auffand, dass sie Viel von ihren Vorgängern aufgenommen haben, wie dies z. B. Jolly für Kullūka und

Vijñānes'vara, die berühmten Commentatoren des Dharmaśāstra, nachgewiesen hat.

II. — DAS PĀLI.

Wenn Franke die auf den Münzen und in den Inschriften zu Tage tretenden dialektischen Erscheinungen mit den Sprachformen des literarischen Pāli vergleicht, so könnte dies als die einzige sichere Methode erscheinen, um über das Pāli ins Klare zu kommen. Indem er gewissenhaft Uebereinstimmungen und Verschiedenheiten abwägt, kommt er zu dem Resultate, dass die Heimat des literarischen Pāli südlich von Mathurā (S. 136) am mittleren bis westlicheren Vindhya-Gebirge zu suchen, und dass Ujjayinī das Centrum des Dialektgebietes des literarischen Pāli gewesen sei (S. 138). Letzteres bezeichnet er selbst als « reine Vermutung ». Irre ich nicht, so ist dieses Resultat weniger durch positive sprachliche Thatsachen gewonnen, als durch einen apagogischen Beweis. Das literarische Pāli ist nicht in Mathurā, nicht in Girnar, nicht in Nasik zu Hause, nach Franke und den meisten anderen Gelehrten erst recht nicht in Magadha, folglich muss seine Heimat in dem von diesen Landschaften eingeschlossenen Gebiete gesucht werden.

Allerdings kommt dieser Schluss auf dasselbe hinaus, was schon von Westergaard, E. Kuhn und Anderen vermuthet worden war. Diese betonten, dass das Pāli am nächsten mit dem Dialekte verwandt sei, der in Asoka's Inschrift von Girnar angewandt ist. Franke hat aber auch auf Punkte hingewiesen, in denen das Pāli von diesem Dialekte verschieden ist. Westergaard meinte, dass die Verschiedenheiten sich erklären liessen « aus dem Gebrauche des Dialektes auf Ceylon, wo er gänzlich fremd war, neben der völlig verschiedenen Volkssprache, dem Singhalesischen ». Dies ist ein bedenkliches Argument, indem es ebensogut zu Gunsten anderer Dialekte verwendet werden

könnte. Nach meiner Meinung ist im Gegentheil die Ueberführung des Pāli-Kanons in ein fremdsprachiges Land günstig gewesen für eine verhältnissmässig unveränderte Conservierung. Uebrigens ist Girnar in Kathiawar ziemlich weit von Ujjayini in Gwalior entfernt. Franke hat daher den Dialekt von Girnar nicht so sehr betont. Aber das Hauptargument war für Westergaard, dass Asoka's Sohn Mahinda, der nach dem Dīpavaṃsa die Lehre Buddha's nach Ceylon brachte, in Ujjayini geboren ist¹. Oldenberg sieht diese Tradition, dass Mahinda den Kanon nach Ceylon gebracht habe, mit Misstrauen an und meint, dass der Buddhismus von dem nahen südindischen Festlande aus, von den Andhra oder den Kalinga her, nach Ceylon gekommen sei (Vinaya Piṭaka I p. LIV). Die Uebereinstimmung des Pāli mit den Inschriften dieser Gegenden ist ebensowenig eine vollständige wie die mit anderen Dialekten. Ich sehe aber keinen genügenden Grund, die einheimische Ueberlieferung völlig zu verwerfen. Handelt es sich doch hier um ein für Ceylon höchwichtiges Ereigniss, das sehr wohl im Gedächtniss der Buddhisten Ceylon's geblieben sein kann. Allerdings ist der Bericht über das Kommen Mahinda's im Dīpavaṃsa (XII 8 ff.) in Mythen eingekleidet. Allein mythische Ausschmückung einer Erzählung berechtigt keineswegs dazu, das ganze Ereigniss in das Reich der Fabel zu verweisen. In dieser Beziehung ist mir sehr lehrreich erschienen, was in Bezug auf den Angriff der Gallier auf das delphische Heiligthum im Jahre 279 vor Chr. berichtet wird: Apollo selbst erschien und bewirkte die Züchtigung der Barbaren. R. Herzog hat nun neuerdings auf der Insel Kos eine gleichzeitige Inschrift gefunden, die dieses Ereigniss feiert: auch sie erwähnt die Epiphanie des Gottes

1. « Ueber den ältesten Zeitraum der Indischen Geschichte » S. 87, V. A. Smith zieht die andere Tradition vor, nach der Mahendra nicht der Sohn, sondern der jüngere Bruder des Asoka gewesen wäre, *History of India*, p. 165.

ausdrücklich (*Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1904, p. 161). Schon die Zeitgenossen glaubten an die Erscheinung und die Hülfe des Gottes. So steht auch schon in den ältesten Berichten über Buddha viel Wunderbares, was aber schon die ältesten Erzähler nach dem Geiste ihrer Zeit glaubten.

Wenn man das literarische Pāli einem bestimmten Dialekte zuweist wie dem von Ujjayini oder dem der Kalinga, so setzt dies die Vorstellung voraus, dass der Kanon in den Zeiten der mündlichen Ueberlieferung überall, wo er war und hinkam, die Sprache des Landes erhielt. Eine Stütze scheint diese Anschauung zu finden in einer wichtigen Stelle der Cullavagga (V 33), auf deren Bedeutung schon Oldenberg und Rhys Davids hingewiesen haben. Zwei Bhikkhu brahmanischen Ursprungs klagen schon zu Buddha's Lebzeiten darüber, dass die Bhikkhus so verschiedenen Ursprungs sind und das Wort Buddha's durch ihre eigene Redeweise verderben: *sakāya niruttiyā buddhavacanam dūṣenti*. Die zwei wollen daher Buddha's Wort in *chandasa*¹, d. i. nach Buddhaghosa's Commentar « wie einen Veda in die Redeweise der Sanskrit-Sprache übertragen »: *vedam viya sakkaṭabhāsāya vācanāmaggaṃ āropema*. Buddha verbietet dies und erlaubt, dass jeder Buddha's Wort in der eigenen Redeweise lerne. So haben Oldenberg und Rhys Davids die Worte des Textes (*anujānāmi bhikkhave sakāya niruttiyā buddhavacanam pariyaṇitum*) unzweifelhaft richtig verstanden, während Buddhaghosa unter *sakāya niruttiyā* die von Buddha gebrauchte Sprache, den Sprachgebrauch der Māgadha versteht: *ettha sakā[ya] nirutti nāma sammāsambuddhena vuttappakāro Māgadha vohāro*. Auch diese falsche Interpretation ist bedeutsam. Buddha legte seiner Sprache

1. Unter *chandasa* braucht man nicht notwendig « sanskrit verse » zu verstehen, denn *chandasi* wird Pā. III 1, 42 von Formen gesagt, die in der Prosa der Maitrāyaṇi Samhitā vorkommen. Chandas und Sanskrit bezeichnen für den alten Buddhisten keinen grossen Unterschied.

keinen besonderen Werth bei, wohl aber Buddhaghosa. Auch im *Dīpavaṃsa* V 38, im Bericht über das Concil zu Vesālī, das hundert Jahre nach Buddha's Tode stattfand, kehrt die Klage wieder, dass schlechte Bhikkhu den ursprünglichen Sprachzustand (*pakaṭṭibhāvaṃ*) des Kanons gefälscht hätten.

Wie das Beispiel des Buddhaghosa zeigt, standen die Anhänger Buddha's der sprachlichen Form des *buddhavaṇa* anders gegenüber als Buddha selbst. Die Anhänger Buddha's werden zu Anfang überwiegend, und später wenigstens in einer Hauptrichtung, das Streben gehabt haben, nicht nur den Inhalt sondern auch den ursprünglichen Wortlaut der Lehre pietätvoll festzuhalten. Es ist daher unwahrscheinlich, dass die mündliche Tradition nur in wiederholten Uebersetzungen oder gar bewussten Umredactionen des Kanons aus einem Dialekt in den andern bestanden habe. Allerdings sehen wir aus dem Bericht des *Dīpavaṃsa*, dass die Tradition keine einheitliche geblieben ist; auch der Veda spaltete sich in verschiedene *śākhās*. Es wird sogar angegeben, worin die Differenzen bestanden: einzelne Theile des Kanons wurden ausgeschieden, verschiedene Interpretation stellte sich ein, und eben auch in der sprachlichen Fassung wich man vom Alten ab. Aber alles dies wird doch als Abweichung von einer Haupttradition hingestellt, und diese Haupttradition war conservativ, auch in der Sprache.

Die Tradition bezeichnet das Pāli als die Sprache Buddha's und dem Dialekte nach als Māgadhī. In der Grammatik des Kaccāyana (II 1, 1) wird die Sprache gelehrt, die im *Jīna-vaṇa* vorliegt, und dieser Ausdruck ist identisch mit *Buddhavaṇa* in der oben aus dem Cullavagga citierten Stelle.

Aber die traditionelle Angabe, dass das Pāli der Dialekt von Magadha sei, ist von den europäischen Gelehrten allgemein verworfen worden, weil das Pāli nicht die Merkmale aufweist, die der Māgadhī nach der Prākṛit-Grammatik und nach den Textproben auf den Inschriften

und in den Dramen eigenthümlich sind. Die Māgadhi ersetzt das *r* durch *l*, und das auslautende sanskritische *as* durch *e*, während im buddhistischen Pāli *r* und *o* üblich sind. Der Anfang des 1. Edict's Asoka's lautet auf der Inschrift von Allahabad : *Devānaṃ piye Piyadasi lājā hevaṃ āhā*; im Pāli würde dieser Satz lauten : *Devānaṃ piyo Piyadasī rājā hevaṃ āha*.

Aber trotzdem, eine so bestimmt auftretende Angabe aus dem Alterthum gänzlich zu verwerfen, ist eine missliche Sache', man muss mindestens versuchen, den Irrthum zu erklären. Da könnte man sagen, und hat man gesagt, dass Magadha hier nur das Ursprungsland des Buddhismus bezeichne, und dass die Bezeichnung Māgadhi für das buddhistische Pāli vom fernen Standpunkt des Ceylonesen aus zu verstehen sei. Oder man könnte zwischen der Landschaft und dem Reiche Magadha unterscheiden. Das Reich Magadha erstreckte sich unter König Asoka westwärts bis über Girnar und Ujjayini, und andrerseits bis Orissa und Kalinga. Es deckt somit alle die Landschaften, die von den europäischen Gelehrten für die Heimat des literarischen Pāli in Anspruch genommen worden sind.

Allein Buddhaghosa, über den wir aus einer fast gleichzeitigen Quelle unterrichtet sind, war ein gelehrter Brahmane und stammte aus Magadha. Schon ehe er nach Ceylon ging, hatte er Pāli gelernt und ein selbständiges Werk *Ñāṇodaya* sowie den Commentar *Atthasālini* zur *Dhammasangani* verfasst. Er wird schwerlich den Ausdruck *Māgadhadhāvohāro* (S. 275-274) in dem übertragenen Sinne gebraucht haben. Auch wissen wir nichts davon, dass das Pāli, das Buddhaghosa in Magadha gelernt hatte, wesentlich verschieden gewesen wäre von der Sprache, in der ihn dann die ceylonesischen Priester prüften.

Ich möchte das Problem in einer anderen Weise zu lösen suchen, indem ich auch hier bis zu einem gewissen Grade

1. Vgl. Senart's Bemerkungen Ind. Ant. XXI, 264.

für die einheimische Tradition eintrete. Gewiss, das Pāli ist nicht die Māgadhi des Vararuci oder des Hemacandra, des Dramas Mrcchakaṭikā und der Inschrift von Allahabad, aber er ist auch kein anderer Dialekt rein. Franke nennt es immer das literarische Pāli. Man muss mit diesem Ausdruck Ernst machen, es ist eine Literatursprache wie das Sanskrit. Ich nähere mich der Ansicht Kern's (Jaartelling der zuidelijke Buddhisten S. 14 ff.), nur möchte ich das künstlich Gemachte¹, die irregulären Missbildungen nicht zu sehr betonen. Jede Literatursprache ist aber mehr oder weniger eine Mischsprache. E. Kuhn hat nun ganz Recht, wenn er sagt, auch einer solchen Literatursprache müsse ein bestimmter Dialekt zu Grunde liegen. Ich halte es für durchaus möglich, nach den historischen Verhältnissen sogar für sehr wahrscheinlich, dass dieser zu Grunde liegende Dialekt doch eben die Sprache der Māgadha gewesen ist.

Die Heimat der neuhochdeutschen Schriftsprache ist Kursachsen, wo sie im 15. und 16. Jahrhundert angefangen hat sich zu bilden. Aber die besonderen phonetischen Eigenthümlichkeiten des sächsisch-meissnischen Dialektes findet man nicht in ihr². In einer Sprache, die über ihre natürlichen Grenzen hinaus in allgemeineren Gebrauch kommt, werden gerade die auffallendsten dialektischen Eigenthümlichkeiten phonetischer Art am ehesten zurückgedrängt.

Der einheimischen Prākṛit-Grammatik ist der Unterschied zwischen dem natürlichen Volksdialekt und einer auf einem solchen beruhenden Literatursprache nicht fremd. Nach Pischel, Grammatik der Prākṛit-Sprachen S. 3, ist der Kunstaussdruck für die eigentlichen Volksspra-

1. Mit der Annahme des künstlich gemachten im Pāli muss man vorsichtig sein: so findet sich *palibodha* « Hinderniss », das schwerlich zu Wurzel *budh* gehört, auch auf den Inschriften, s. das 5. Felsenedict.

2. Vgl. W. Braune's Akademische Rede « Ueber die Einigung der deutschen Aussprache », Heidelberg 1904, S. 8.

chen Apabhraṃs'a. Derselben Ansicht ist G. Grierson, the Languages of India p. 57. Ich möchte also die Māgadhi der Asoka-Inschriften, der Dramen und der Grammatiker als Apabhraṃs'a-Māgadhi bezeichnen. Zwischen Asoka und Hemacandra liegen über 1300 Jahre. Aber auch der eigentliche Volksdialekt war inzwischen im Drama zu einem Literaturdialekt geworden und ist dann als solcher Jahrhunderte lang festgehalten worden. In der Māgadhi der Dramen und der Grammatiker haben sich gewisse weitere Eigenthümlichkeiten (s' für s, u. s. w.) entwickelt, die in der Māgadhi des Asoka noch nicht hervortreten.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist die Bezeichnung Ardha-Māgadhi für das Ārṣa oder die Sprache der alten Jaina-sutta, und das, was Pischel a. a. O. S. 15 darüber ausführt. Schon der Name « Halb-Māgadhi » drückt aus, dass es sich nicht um eine reine Māgadhi handelt, und dem entspricht die Sache. Da ist nun sehr interessant, dass der Unterschied zwischen Māgadhi und Ardha-Māgadhi sich auf dieselben Punkte erstreckt, in denen sich das Pāli von der Māgadhi unterscheidet : das Ārṣa hat *r* wie das Pāli; in der Vertretung des sanskritischen *-as* gehen Prosa und Poesie aus einander : die Prosa hat *-e* wie die Māgadhi, aber in vielen poetischen Stücken erscheint *-o* wie im Pāli. Die Prosa des Ārṣa steht also in diesen Punkten halb, die Poesie ganz auf dem Standpunkt des Pāli. Auch im Ārṣa liegt Māgadhi vor, beeinflusst durch andere Dialekte.

Dass im Pāli kein einheitlicher Dialekt, sondern Dialektmischung vorliegt, beweisen die zahlreichen Doppelformen. Die drei Formen *dhamme*, *dhammasmim* und *dhammamhi* im Loc. Sg. von *dhmmo* entsprechenden Dialektformen *vijite* von Shāhbāzgarhi, *vijitasi* von Mansehra, Khālsi, Dhaulī, *vijitamhi* von Girnar, s. Senart, *Les Inscriptions de Piṇḍarasi* I p. 62 ff., Bühler, *Epigraphia Indica* II 447 ff, *Zeitschr. der D. M. G.* XXXIX 492. Wenn in demselben 2. Edict Asoka's Shāhbāzgarhi und Girnar *raño* und *rāño*, Mansehra *rājine*, Jaugada und Khālsi *lājine* haben, so findet sich auch im Pāli neben *raṇṇo* die Form

rājino als Gen. Sg. von *rājā*, beide Formen im Suttanipāta nach Fausbøll's Glossary. Wenn Girnar im 1. Edict *mago*, Jaugada und Khālsi *mige* für skr. *mṛgaḥ* haben, so kommen gleichfalls im Suttanipāta *mago* und *migo* neben einander vor. Im 4. Edict beachte man die Variation der Dialekte in *divya*, *diviya* und *diva* (d. i. *divva*): im Pāli ist sowohl *divya* als auch *dibba* vorhanden. Solche Doppelformen liessen sich, besonders aus Declination und Conjugation, noch viele beibringen. Dass das Pāli Dialektmischung enthält, kann vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte aus gar nicht bezweifelt werden.

Die weitere Behauptung aber, dass diese Mischsprache ihre Entwicklung von der Māgadhî ausgenommen haben kann, wird dadurch gestützt, dass von den phonetischen Eigenthümlichkeiten der Māgadhî doch noch Reste im Pāli geblieben sind. Unter Anderem hat schon Eduard Müller in seiner Grammatik p. 33 darauf aufmerksam gemacht, dass *l* für *r* dem Pāli nicht ganz fremd ist, sondern in ziemlich zahlreichen Einzelfällen nachgewiesen werden kann. Bei einigen Wörtern wie *Isi-gili*, dem Namen eines Berges in Magadha, liegt dies in der Natur der Sache. Andere Wörter, wie *pallanka*, fallen weniger ins Gewicht, weil sie auch in anderen Prakritdialekten so lauten (s. Pischel, *Gramm. der Prakrit-Sprachen* § 285), aber einige dürfen als bedeutsame sporadische Magadhismen aus alter Zeit bezeichnet werden¹, z. B. *yaṃ taṃ palokadhammaṃ taṃ vata mā palujjiti* (Mahāparinibbānas. III § 48), *palipa-palipanno* (Majjhimanik : Rede 8), *telasa* (Sāmaññaphalas, § 1), *māluto* (Therag. 104)². Was

1. Zu diesen Wörtern wäre auch *gāme Lumbineyye* Suttanipāta 683, zu rechnen, wie *Lumminigāme* auf der Inschrift von Paderia, wenn nämlich die heutige Namensform *Ṛummindei* ein dem dortigen Dialekte ursprünglich eigenthümliches *r* gewahrt hat.

2. Auch Kern, Jaartelling S. 14, bemerkt, dass im Pāli Magadhismen vorkommen, « gerade genug um vermuthen zu lassen, dass mehr als eine Schrift aus der Māgadhî ins Pāli umgesetzt worden ist, aber so, dass nicht mit allen Magadhismen aufgeräumt worden ist ».

aber *-e* anlangt, so bin ich von jeher geneigt gewesen, den in seinem *-e* ganz vereinzelt Voc. Pl. *bhikkhave* als eine Reminiscenz an Buddha's Reden in Magadha aufzufassen. Der Klang dieser unzählige Male gehörten Anrede wird sich besonders fest eingeprägt und jeder Umänderung widerstanden haben. Es kommt daneben auch *bhikkhavo* vor.

Aber *l* und *-e* scheint nicht auf Magadha beschränkt, sondern auch in Kapilavastu üblich gewesen zu sein, — wenn nicht etwa auch die berühmte Inschrift von Piprāvā auf dem Gefässe, das einst Buddhareliquien enthalten hat, in Māgadhi abgefasst ist. Die in Betracht kommenden Wörter sind *salila-nidhane*, *bhagavate*, *-dalanam* für skr. *s'aritra-nidhānam*, *bhagavataḥ*, *-dārḍṇām*, s. Zeitschr. der D. Morgenl. Ges. LVI, 157. Die Inschriften Asoka's zeigen von den Quellen der Yamunā und von Delhi an bis nach Orissa vorwiegend *l* und *-e*. Nur im Westen, in einem Streifen von Attock im Norden bis in die Nähe von Bombay, und auch in Rūpnāth zeigen die Inschriften *r* und *-o* neben *-e*. Da könnte es nun unbegreiflich erscheinen, dass das Pāli, das doch zunächst in den Gegenden der Inschriften mit *l* und *-e* entstanden ist, dieses *l* und *-e* bis auf wenige Reste verloren hat. Allein die Inschriften des Asoka scheinen eine Herrschaft der Māgadhi zu bezeichnen, wie sie weder vorher noch nachher dagewesen ist. Von den Säuleninschriften zu Delhi-Sivalik, Allahabad, u. s. w. die überall gleich lauten, hat man von jeher angenommen, dass sie nicht die Sprache des Landes, sondern die Sprache Asoka's repräsentieren. Von den wirklichen Dialekten der mittleren Landschaften zwischen Magadha und dem Panjāb ist aus jenen alten Zeiten meines Wissens nicht viel bekannt¹. An Magadha schliesst sich westwärts das Land der Kosala, an dieses das Land der S'ūrasena an. Die späteren Hauptdialekte des literarischen Prakrit, S'aurasenī und Māhārāṣṭrī, haben *r* und *-o*, wie das Pāli. Die

1). Vgl. Senart's Ausführungen *Ind. Ant.* XXI pp. 145 ff. 171, ff., denen ich in der Hauptsache beipflichte.

Ausbreitung des Buddhismus ging vom Osten nach dem Westen. Ich vermüthe jedoch, dass einen wesentlichen Einfluss auf die Einführung des *r* und des *-o* in das Páli das Sanskrit gehabt hat. Wieviel der Páli-Kanon sachlich der Sanskrit-Literatur verdankt, habe ich oben S. 262 angedeutet. Aber auch im Páli als Sprache finden wir den Einfluss des Sanskrit. Schon allein die oft und immer nur in dieser Form vorkommenden Wörter *brahman*, *bráhmaṇa*, *brahmacariya*, und *Brahmá* (der Name des Gottes) sind für den Einfluss des Sanskrit bezeichnend. Wichtig ist ferner die Wortform *indriya*, (gegenüber *Inda*, *canda*) die zugleich verráth, dass die buddhistische Philosophie von den Brahmanen herstammt. Auch das in der gelehrten Erörterung so häufige Adverb *tatra* erscheint im Páli oft in dieser seiner Sanskritform.

Trotzdem wird aber im Páli ein guter Theil alte Mágadhi enthalten sein. Man darf den Dialekt nicht zu ausschliesslich nur nach den äusseren Lautverhältnissen beurtheilen. Sehen wir ab von dem *l* und dem *-e* und von den später entwickelten phonetischen Eigenthümlichkeiten des Prakrit, so enthält z. B. die Rede des Bhikṣu zu Anfang des 8. Aktes des Dramas *Mrcchakaṭiká* fast lauter Wörter, die sich auch in Childer's Páli-Dictionary finden. Ja nach der Regel des Hemacandra IV 292 müsste man für skr. *udyāne* in der Mágadhi *uyyāne* erwarten, wie das Wort im Páli lautet, und nicht *ujjāne*.

Dass das Páli kein reiner Dialekt sein kann, ergibt sich auch bei einer geschichtlichen Betrachtung. Die allererste Grundlage oder das erste Stadium in der Entwicklung der Páli genannten buddhistischen Lehrsprache muss doch das *Buddhavacanam*, die Rede Buddha's, gewesen sein. Budda Lehrte zuerst in Magadha, aber er war kein geborener Mágadha, sondern stammte aus dem ziemlich weit entfernten Kapilavastu. Nun werden zwar die arischen Dialekte des nördlichen und nordwestlichen Indiens zu Buddha's Zeit, wenn sie gut gesprochen wurden, einander noch näher gestanden haben, als zur Zeit Asoka's, aber

ganz identisch waren sie gewiss nicht. Wenn Buddha in Magadha die Māgadhi sprach, so wird er sie doch gewiss nicht genau so wie ein Eingeborener gesprochen haben. Aber Buddha wanderte umher in weitem Umkreis und lehrte auch in Benares, Kosambi, Sāvatti, Vesālī. Er wird sich unwillkürlich überall mehr oder weniger dem Dialekte der Gegend angepasst haben. Buddha's Ursprung und die Art seiner Wirksamkeit lässt nicht eine reine Māgadhi als das Vehikel seiner Lehre erwarten. So wird sich vermuthlich schon in Buddha's Munde eine Lehrsprache vorbereitet haben, die sich zwar in den Wörtern und Formen und im Stil an die Māgadhi anlehnte, aber deren Absonderlichkeiten nicht auf die Dauer beibehielt, die auch von anderen Dialekten beeinflusst wurde und vielfach das allen Dialekten Gemeinsame enthielt.

Zu einem ähnlichen Resultate gelangen wir, wenn wir uns die nächsten Jünger Buddha's ansehen, die nach der Tradition bald nach dem Tode Buddha's die Lehre des Meisters auf einem Concil zu Rājagaha, der alten Hauptstadt von Magadha, festgestellt haben sollen. Hier ist ein dritter Punkt, in dem ich die Tradition bis zu einem gewissen Grade vertheidigen möchte.

Oldenberg hat in seinem Buche « Buddha », damals (1881) unmittelbar aus den Handschriften schöpfend, den Pāli-Kanon und eine kritische Betrachtungsweise des Buddhismus durchschlagend zur Geltung gebracht, aber in einigen Punkten geht mir seine Kritik etwas zu weit. Ein höchst interessanter Bericht über das Concil zu Rājagaha findet sich schon im XI. Buche des Cullavagga. In seiner Ausgabe des Vinaya Piṭaka I p. xxvii (1879) bezeichnete ihn Oldenberg als « pure invention ». Die chinesische Uebersetzung des Vinaya Piṭaka enthält in der Hauptsache denselben Bericht, wenn auch mit einzelnen Abweichungen und etwas weiter ausgeschmückt, wie man aus S. Beal's englischen Uebersetzung ersieht (Verhandlungen des 5. Internat. Orientalistencongresses, 1881 zu Berlin, II, Ostasiatische Section S. 13 ff.

Oldenberg hat die ganze Frage eingehend von Neuem erörtert, in der Zeitschrift der D. M. G. LII S. 613 ff. (1898), Mir scheint, dass er sein erstes Urtheil doch nicht in aller Schroffheit aufrecht erhält. Alles was an dem Berichte kritisiert worden ist, genügt nicht um zu beweisen, dass bald nach Buddha's Tode zu Rājagaha ein Concil zur Sammlung und Feststellung der Lehre nicht stattgefunden hat¹. Man könnte eine solche Zusammenkunft geradezu als ein Postulat natürlicher geschichtlicher Entwicklung bezeichnen. Am allerwenigsten kann der Umstand als ein Argument gegen die Geschichtlichkeit des Concils anerkannt werden, dass es im Mahāparinibbānasutta nicht erwähnt wird. Was erst Monate lang nach dem Tode des Meisters geschah, gehört eben nicht zum *parinibbāna*. Ich möchte dieses erste Concil mit dem einmüthigen Beisammensein der Jünger Jesu am Tage der Pfingsten und der Ausgiessung des heiligen Geistes vergleichen. Auch dies wird nicht in unmittelbarem Anschluss an den Tod Christi in den Evangelien erzählt, sondern an anderer Stelle, im 2. Kapitel der Apostelgeschichte. Ferner möchte ich hervorheben, dass das zweite Concil, das 100 oder 118 Jahre nach dem Tode Buddha's zu Vesālī stattfand, und dessen Geschichtlichkeit nicht angezweifelt worden ist, ein erstes Concil voraussetzt. Denn auf dem Concil von Vesālī wurden nur zehn einzelne Punkte untergeordneter Art verhandelt. Streicht man das erste Concil, so würde in der Tradition jede Angabe über eine erste Einigung der Thera fehlen. Die Entscheidung der Streitpunkte erfolgt aber auf dem Concil zu Vesālī unter Bezugnahme auf einen autoritativen Dhamma und Vinaya, der also vorher aufgestellt worden sein muss. Eine andere Frage ist, ob auf dem Concil zu Rājagaha das Ganze des uns vorliegenden

1. Ebenso urtheilt Pischel, « Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idyikutšari, Sitzungsber. der K. Preuss. Ak. 1904, P. 807.

Vinaya- und Suttapiṭaka in allen seinen Theilen vorgetragen worden ist. Das ist sicher nicht der Fall gewesen, wie eingehendere Untersuchung mehr und mehr darthun wird. Ich beanstande dies nicht nur für die Jātaka, die ihrer ganzen Idee nach erst aus einer etwas späteren Zeit stammen müssen, sondern auch für viele andere Theile, z. B. das Assalāyanasutta, in dem die Yona erwähnt werden¹. Die Eingangsworte unzähliger Stücke *Evaṃ me sutam* (So habe ich gehört) lassen so recht das fortgesetzte Sammeln aus der mündlichen Ueberlieferung erkennen. Sie erinnern an die altgermanischen epischen Formeln, *Dat gafregin ih* zu Anfang des Wessobrunner Gebetes, *Ik gihôrta dat seggen* zu Anfang des Hildebrandsliedes, *Sô gifragn ik* im Heliand. Es wurde gesammelt, was die Bhikkhu, die mit Buddha umher gezogen waren, im Gedächtniss behalten hatten, oder was man in den verchiedenen Orten, an denen Buddha gelehrt hat, wusste. Bemerkenswerth ist, wie sehr in den Jātakas Sāvatti im Vordergrunde steht, als ob diese Literaturgattung dort ihren Ursprung gehabt hätte. Man muss in der Deutung solcher Angaben freilich sehr vorsichtig sein. Da neben der Lebensgeschichte Buddha's auch einige Jātakas den Stoff zu den bildlichen Darstellungen auf den alten Monumenten abgegeben haben², so könnte man von einer Jātaka-Periode in der Entwicklung des alten Buddhismus sprechen. Im Pāli-Kanon ist ein Stück Geschichte des Buddhismus aufgehoben. Auch für den Buddhismus erhebt sich die Frage, wann ist der Kanon abgeschlossen worden. Für die Beantwortung giebt unter Anderem das Kathāvatthu einen Anhalt, das von Moggallāna, dem Vorsitzenden des dritten Concils, verfasst worden ist. Das

1. Nach Pischel, a. a. O., würden die in dem Asoka-Edikt von Bairāt vorkommenden Titel Theile « dieser ältesten Māgadhirezension » bezeichnen. « Jedenfalls wird der erste Kanon anders ausgesehen haben als der jetzt uns vorliegende ».

2. Vgl. den interessanten Ueberblick über die Stoffe bei Foucher, *L'Art Gréco-Bouddhique*, p. 637.

dritte Concil fand unter Asoka in Pāṭaliputta statt, also auch wieder in Magadha.

Zu den Punkten, die anzuzweifeln für mich kein genügender Grund vorliegt, gehört die Angabe, dass Kassapa, Upāli und Ānanda bei der ersten Einigung über die Lehre thätig gewesen seien. Upāli und Ānanda stammten gleich dem Buddha aus Kapilavastu, Kassapa war ein brahmanischer Asket aus Uruvelā in Magadha. Wollen wir uns die Sprache vorstellen, in der sie redeten, so liegt auch hier wieder der Gedanke an eine gemilderte Māgadhi am nächsten.

Unzählige Male und an unzähligen Stellen ist an den Uposatha-Tagen das Pātimokkha in feierlicher Weise recitiert worden. Solche Hauptstücke, durch die häufige Recitation treu festgehalten in der ihnen einmal gegebenen Form, können wesentlich dazu beigetragen haben, auch die Stücke, die weniger häufig recitiert wurden, und den ganzen Kanon auf derselben Sprachstufe zu erhalten. In derselben Richtung mussten die zahllosen stereotypen Ausdrücke und Sätze, oft recht lange Stücke, wirken, die immer und immer wieder in den verschiedensten Texten wiederkehren und nach Form und Inhalt dem Ganzen einen festen Halt geben. Sie sind den Bruchsteinen einer Mauer vergleichbar, die unverändert übrig bleiben, selbst wenn das Mauergefüge zerfällt. Das Pāli ist durch und durch eine formelhafte Sprache und trägt auch darin nicht den Stempel einer urwüchsigen Volkssprache, sondern den einer conventionnellen Sprache. Wenn es Bhikkhus gab, die den ursprünglichen Wortlaut preisgebend die Lehre Buddha's in ihre eigene Sprache fassten, in die Sprache ihrer Zeit (s. oben S. 275), so hat es andrerseits auch Bhikkhus gegeben, die das missbilligten und den ursprünglichen Wortlaut, das (*Buddhavacanam*) festzuhalten suchten. Das Pāli ist ein Compromiss der beiden Richtungen, die schon zu Buddha's Zeit vorhanden waren. Eben deshalb kann man nicht annehmen, dass der Kanon nur fortgesetzt in jeder Landschaft die dort

heimische Sprachform annahm. Wohl aber konnten dialektische Aenderungen, Provincialismen in das Alte eindringen. Eine rigoröse Consequenz darf man sich bei der vielköpfigen Tradition nicht denken, weder in der Bewahrung des Alten noch in der Neuerung. Auch das Wanderleben, das die Bhikkhus schon zu Buddha's Zeit führten, und die Ausbreitung des Buddhismus nach dem Westen zu, muss dazu beigetragen haben, die buddhistische *zuvē* zu bilden. Liessen sich im literarischen Pāli Spuren des Dialektes von Ujjayinī nachweisen, so würde das bedeuten, dass auch dieser sein Scherflein zu dieser gemeinsamen Sprache der Buddhisten beigetragen hat.

Nach dem *Dīpavaṃsa* VII 44 ff. fand unter König Asoka in Pāṭaliputta im Asokārāma das dritte Concil statt. Im Anschluss daran beginnt die Missionsthätigkeit der damaligen Thera. Unter ihnen befindet sich Mahinda, dem die Bekehrung von Ceylon bestimmt ist. In dem confusen Berichte begiebt er sich von dem Asokārāma in Pāṭaliputta nach dem Vedissagiri, d. i. Bhilsa, östlich von Ujjayinī, wo seine Mutter lebt, und fliegt von da aus mit seinen Begleitern nach Ceylon, *Dīpavaṃsa* XII 8, 14, 36. Durch die Luft fliegen gehört zu den Wunderkräften der Arhant, an die der Buddhist glaubte (vgl. *Sāmaññaphalas.* § 87). Nach der Tradition war Mahinda einer der massgebenden Thera von Magadha. Dass er und seine Begleiter eine besondere Form des Kanons, wie sie in Ujjayinī vorhanden war, vertreten hätten, ist sehr unwahrscheinlich. Alles, was wir von Ceylon aus erfahren, ist nur Magadha-Tradition. Die ceylonesische Tradition knüpft direct an den König Asoka an, und darin liegt nicht die geringste geschichtliche Unwahrscheinlichkeit.

Nachdem das *Tiṭṭaka* einmal in Ceylon war, ist es mit bewundernswürdiger Treue bewahrt worden, kaum weniger treu als der *Ṛgveda*. Dass sinhalesische Dialekte das Pāli beeinflusst hätten, hat noch Niemand behauptet. Aber Missverständnisse verschiedener Art mögen sich doch eingeschlichen haben. Auch auf Ceylon machte man die

Erfahrung, dass die mündliche Tradition (*mukhapāṭha*) weniger zuverlässig wurde. Die Bhikkhu sahen, dass die Menschen im Stiche liessen (*hāṇim disvāna sattānam*) und liessen die Lehre in Bücher schreiben, *Dīpaṃsa* XX 21. Dies geschah unter König Vattagamani im 1. Jahrhundert vor Chr.

Der heutigen Tags nun auch durch den Druck fixierte Text des Pāli-Tiṭṭaka zeigt im Ganzen eine gleichmässige Schreibweise, wie sich eine solche zu jeder Zeit ergibt, wenn Gebildete ihre Sprache schulmässig lesen und schreiben gelernt haben. Die *s'ikṣā* ist auch bei den Brahmanen eher dagewesen als das *vyākaraṇa*. Wir lernten lesen und schreiben in unserer Jugend, ohne dass uns eine ausführliche systematische Grammatik in die Hand gegeben wurde. Aber, mittelbar oder unmittelbar, unmerklich oder auch dessen bewusst, wurden wir von der lateinischen Grammatik beeinflusst. Ähnlich dürfen wir uns die Verhältnisse für das Pāli denken. Otto Franke hat eine zweite Schrift veröffentlicht, in der er uns über die nur Wenigen genauer bekannte Pāli-Grammatik und-Lexikographie unterrichtet (« Geschichte und Kritik der einheimischen Pāli-Grammatik und -Lexikographie », Strassburg 1902). Capitel 2 hat daselbst die Ueberschrift « Das älteste pāli-grammatische System ». Ich bezweifle, dass es schon in der älteren buddhistischen Zeit eine systematische Grammatik des Pāli gegeben hat. Die alten Buddhisten waren jeder Grammatik abhold. Ich bezweifle sogar, dass es zu Buddhaghosa's Zeit eine solche Grammatik gegeben hat. Wenn man in Turnour's und Max Müller's englischer Uebersetzung des Berichtes über Buddhaghosa die an diesen gerichtete Aufforderung liest « Translate them according to the rules of the grammar of the Māgadhas » (Buddhaghosa's Parables p. xiv), so könnte man daraus die Existenz einer Grammatik folgern, aber der Text (*Mahāvamsa* XXXVII 180) besagt nur, dass er in die *nirutti* der Māgadha übersetzen solle. Das ist derselbe Ausdruck der *Cullavagga* V 33 für die Rede weise oder die Sprache

der Māgadha gebraucht ist. Ein Ausdruck für Grammatik ist *nirutti* nicht.

Alle die *termini technici*, die Franke aus den Commentaren des Buddhaghosa und des Dhammapāla gesammelt hat, beweisen zunächst nur den Einfluss der Sanskrit-Grammatik, in der Männer wie Buddhaghosa selbstverständlich wohl bewandert waren. Eine wissenschaftliche Pāligrammatik ist erst denkbar in den Zeiten, in denen sich unter dem Einfluss des Brahmanenthums auch eine buddhistische Gelehrsamkeit herausgebildet hatte, wie sie Hiuen Tshang in dem grossen Kloster zu Nālanda vorfand. Besonders wissen wir von einer buddhistischen Logik, eifrig betrieben zur Schulung für die Disputation (vgl. E. Hardy, *Zeitschrift der D. M. G.* LI 121). Im Nyāya-bindu mit Dharmottara's *ṭīkā* dazu besitzen wir ein Werk dieser Art, dessen Abhängigkeit vom brahmanischen Nyāya unverkennbar ist. Von eigentlichen grammatischen Studien in älterer Zeit erfahren wir nichts. Wenn Buddhaghosa allgemeine grammatische *termini technici* gebraucht, so folgt daraus nicht mit Nothwendigkeit, dass es zu seiner Zeit eine vollständige Pāligrammatik gab. Yāska erwähnt in der Einleitung zum Nirukta die vier Redetheile *nāma*, *ākhyāta*, *upasarga* und *nipāta*. Daraus ist nicht geschlossen worden, dass zu dessen Zeit schon eine vollständige Sanskritgrammatik vorhanden gewesen ist. Wenn mehrere *termini technici* der Pāli-Commentare in keiner uns bekannten Sanskrit-Grammatik vorkommen, so kann dies bedeuten, dass die Pāli-Gelehrten unter Umständen auch ihre eigenen Ausdrücke prägten. Wichtiger wäre, wenn bei Buddhaghosa und Dhammapāla die algebräischen Silben der Grammatik wie *jha*, *ga* u. s. w. vorkämen.

Die älteste erhaltene Grammatik ist die, welche den Namen des Kaccāyana trägt. Nach Franke's Ausführungen würde sie zwischen dem 7. und dem 11. oder 12. Jahrh. nach Chr. entstanden sein. Das ist recht spät. Und die noch späteren Pāli-Grammatiker müssen recht wenig Sicheres

von älteren Grammatikern gewusst haben, sonst würden einige von ihnen nicht auf die Idee gekommen sein, dass der Jünger Buddha's « Mahākaccāyana Sāriputta » der Verfasser der Kaccāyana-Grammatik sei. Nun soll allerdings die Grammatik eines Bodhisatta von dem Kac'c'āyana, die eines Sabbaguṇākara von dem späteren Moggallāna benutzt worden sein. Beide Grammatiken sind verloren, doch ist von jeder das 1. Sūtra überliefert (s. Franke a. a. O. P. 2), das mit dem 2. Sūtra bei Kaccāyana zu vergleichen ist. Wieviel älter Bodhisatta ist als Kaccāyana, weiss man nicht, aber vermuthen lässt sich, dass die verlorengegangenen Grammatiken nicht besser waren als die des Kaccāyana. Denn bei dem auf Ceylon fortgesetzt vorhandenen Interesse am Pāli wäre zu erwarten, dass ein bedeutenderes autoritatives Werk erhalten worden wäre.

Obwohl die buddhistischen Pāli-Grammatiker die Sanskrit-Grammatik in der äusseren Technik nachgeahmt haben, haben sie doch ihr Pāli nicht auf das Sanskrit reducirt, sondern isolirt behandelt. Es hängt dies gewiss mit der buddhistischen Anschauung zusammen, dass das Pāli eine Ursprache sei (*mūlabhāṣā*, Franke, Pāli und Sanskrit S. 149). Anders die Prākṛit-Grammatiker wie Vararuc'i, Hemac'andra, denen das Sanskrit die *prakṛti* des Prākṛit ist, und die dem entsprechend in ihren Regeln die Prākṛit-Wörter aus den Sanskrit-Wörtern ableiten-Nebenbei bemerkt, kann man aus dieser principiell verschiedenen Behandlungsweise ein weiteres Argument gegen die auch von Franke (Pāli-Gramm. und -Lex. S. 149) entschieden abgelehnte Hypothese ableiten, dass der Pāli-Kaccāyana mit dem Kātyāyana der Vārttika und mit Vararuc'i identisch sei.

Schon die Grammatik des Bodhisatta hat als ihre Autorität das *naravara-vacanam*, d. i. *jīna*-oder *Buddha-vacanam*, bezeichnet, also unmittelbar den Text des Tipiṭaka (vgl. Franke a. a. O. P. 13). Auch für die Späteren ist nicht eine Grammatik, sondern direct das Tipiṭaka selbst die

Norm. Dieses wurde im 1. Jahrhundert vor Chr. aufgezichnet, und auf diese Aufzeichnung muss die ganze handschriftliche Tradition auf Ceylon, in Birma, Siam u. s. w. zurückgehen, ihrer Einheitlichkeit wegen. Wir erfahren dann nichts mehr von Verunstaltungen oder von Spaltungen. Die Stütze der treuen Bewahrung bildete der alte sinhalesische Commentar, der im 5. Jahrh. nach Chr. von Buddhaghosa ins Pāli übersetzt worden ist. Nirgends erfahren wir etwas davon, dass Grammatiker den Text des Tipiṭaka reguliert hätten. Die auf Ceylon den Pāli-Kanon aufzeichneten, waren die guten Kenner, die treuen Bewahrer des alten Textes. Neben ihnen gab es Andere, die weniger pietätvoll gesinnt waren, und die Neuerungen einführen wollten. Diese haben auf Ceylon nicht die Oberhand gewonnen. Aber in Nordindien sind neben der alten Haupttradition auch die Neuerer zur Geltung gelangt, gespalten in zahlreiche Schulen. Die Sprache Buddha's und der Thera verwahrloste in ihrem Mund und erhielt nur einen Halt durch halbe Uebersetzung ins Sanskrit oder durch gänzliche Annahme der Sanskritform. Es entstand eine neue Literatur, die sich zum Theil mit Benutzung der alten aufbaute. Dass auch Theile des alten Kanons länger als man früher ahnte, sich in Indien und in den von Indien aus buddhistisch beeinflussten nördlichen Ländern gehalten haben, wenn auch zum Theil in veränderter Form, haben die neuesten Funde bewiesen, deren Bedeutung ich keineswegs unterschätze. Das von Senart¹ und Lüders² bearbeitete Karoṣṭhī Manuscript des Dhammapada zeigt uns einen im Norden erhaltenen Theil des alten Tipiṭaka in einem verwahrlosten Pāli, das an die Sprache des Mahāvastu und die Verse des Lalitavistara erinnert; die von Pischel³ bearbeiteten Bruchstücke aus Chinesisch-Turkes-

1. *Journ. As.* Sept-Oct. 1898.

2. *Gött. Nachr.* 1899, S. 474 ff.

3. « Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykuṣari » Sitzungsber. der K. Preuss. Ak. 1904, P. 807 ff., S. 1138 ff.

tan führen uns den Kanon ins Sanskrit übersetzt vor Augen, vielleicht dieselbe Uebersetzung, die den unter Kaniska abgefassten, aus Hiuen Thsang's Berichten in ihren Titeln bekannten Sanskrit-Commentaren zu Grunde lag.

CINQUIÈME SECTION

CHINE ET EXTRÊME ORIENT

ÉTUDE ETHNOGRAPHIQUE

SUR DIVERSES TRIBUS, ABORIGÈNES OU AUTOCHTONES

HABITANT LES PROVINCES DES HUA-PHANO-HA-TANG-HOC
ET DU CAMMON, AU LAOS

PAR

M. PAUL MACEY

Commissaire du Gouvernement au Cammon (Laos).

AVANT-PROPOS

Ce travail n'est qu'un premier essai de contribution à des études ethnographiques ayant pour but de coordonner les diverses races qui peuplent le Laos. Il porte sur huit tribus de Khas, représentants de plusieurs races ou variétés ethniques actuellement répandues, à l'état sporadique, sur les territoires montagneux de l'Indo-Chine.

Lors de leur présentation à l'École Française d'Extrême-Orient en 1901, 1902 et 1903, les notices concernant chacune des tribus examinées étaient accompagnées d'une annexe au paragraphe : *Linguistique*, formée de vocabulaires de 400 mots environ.

Ici, nous nous bornerons à résumer ces vocabulaires en un tableau synoptique comparatif, d'une centaine de mots, les plus usuels, et des principes de la numération.

Hin-boun, le 1^{er} novembre 1904.

NOMS DES TRIBUS ÉTUDIÉES

Province des Hua Phans.

- 1° Pou-Hoc ou K'kssing M'moull ;
 2° Khaô ou Tié ,
 3° Phong ou Pou K'kenièng ;

Province du Cammon.

- 4° Tiaris ou K'koaï T'trri ;
 5° Mong-khong ou K'koaï B'brrô ;
 6° Phou Thunng ou K'kemou ;
 7° Sèk ;
 8° Sô ou R'rekorré B'brrô ;

TABLEAU DE LA RÉPARTITION DE LA POPULATION DE LA
 PROVINCE DU CAMMON CLASSÉE PAR RACES

GROUPE A

Laotiens.	26.566
Pou-Thaïs et autres Thaïs	2.477
Phou-Thuongs.	2.173

GROUPE B

Sôs	3.141
Sèks	751

GROUPE C

Khas Tiaris et Mong Khong	507
Khas Phongs	1.006
Khas Phou Thunngs	676

GROUPE D

Mèss	165
Chinois	16
Annamites	597

Total global . . . 38.075

Répartis en 6 muongs et 4 cantons autonomes comprenant 606 villages.

La superficie de la province étant de 30.000 kilomètres carrés, la densité de la population ressortit à 1,27/10 habitant par kilomètre carré.

La superficie totale se décompose ainsi :

Superficie totale.	30 000 km	carrés
— Impropre à la culture . .	21.180	—
— Propre à la culture . . .	8.820	—
— Cultivée	2.130	—
— Non utilisée.	6.690	—

La province pourrait donc recevoir un surcroît de population de 150.000 habitants et la répartition des terrains cultivables serait de 33 hectares 45 ares par famille de cinq personnes.

I. — KHAS POU-HOC ou K'KSSING M'MOULL.

Archéologie.

Les Pou-Hoc ne possèdent aucun monument architectonique, et les représentants actuels de ce groupe n'ont nul souvenir que leurs devanciers en aient jamais élevé. Ils ne font aucune construction, même passagère, pour marquer les tombes de leurs morts. Comme les Laotiens, ils édifient, autour des villages, de petits abris sur pilotis, ou maisons des « Pi » (Hüenne Pou Pi-taï) qu'ils nomment, eux, Diènnng Hô ou Diènnng S'seul, et qui sont destinés à abriter les « Esprits » ou mânes des morts. De temps à autre, on dépose sur le plancher de ces abris, des offrandes de riz cuit, de volaille, etc.

Les Pou-Hoc n'ont aucune inscription ancienne et ne possèdent le moindre motif de sculpture sur quelque matière que ce soit.

Linguistique.

Le dialecte des Pou-Hoc est plus doux, à l'oreille, que celui de leurs voisins les Khas Khaô (ou Tié). Les *r* s'y transforment quelquefois en *l*, simples ou doublées. Le débit est rapide : les gutturales assez douces, se confondent ou s'allient, souvent, à des labiales nombreuses. Les Khas Khaô traînent sur la fin des mots en roulant les *r*, tandis que les Pou-Hoc allongent les premières syllabes et terminent brusquement.

Plusieurs termes de ce dialecte sont empruntés soit à la langue annamite, soit à la langue Thaï ; mais, quoique modifiés, ils sont facilement reconnaissables.

Les Pou-Hoc n'ont point d'écriture. Autrefois, ils employaient, pour correspondre entre eux, d'une façon sommaire, des lamelles de bambou sur lesquelles on pratiquait des entailles et des traits disposés de certaine façon. Aujourd'hui, cet usage s'est perdu et on ne peut trouver de représentant du groupe apte à correspondre de cette manière. (Voir le Vocabulaire ci-annexé.)

Ethnographie.

I. — Les Pou-Hoc sont les représentants d'une tribu qui semble en train de disparaître et de s'éteindre, tant par son refus de s'allier avec les Pou-Thaïs que par sa fusion avec les éléments Pou-Las' et Khas-Khaô, (ou Tié)? En effet, dans cette partie du Haut-Laos, on n'en connaît que cent ou cent cinquante familles représentant environ un millier d'individus. Ils sont confinés, partie dans les Hua-Phans de Muong Hét et Xieng-Khô, au Laos, et partie dans

1. Par Pou-Lao, nous entendons ici le groupe des Thaïs-Heua (Thaïs du Nord ou d'en haut), qui se dénomme : Pou-Lao, et semble être une partie du groupe Pou-Thaï en évolution vers le type laotien. Les Pou-Lao de cette région portent les cheveux et les vêtements courts, mais ont conservé la forme toute spéciale de la maison Pou-Thaï et certaines coutumes propres à cette race.

les territoires de Muong Lâm (Van-Bu) et de Muong Houm (Maï-son-chau); dans les Sib-song-chau-Thaï.

Ils n'ont conservé aucune tradition d'histoire et ignorent même de quelle partie de l'Asie orientale sont venus leurs ancêtres.

Les Pou-Hoc ne connaissent pas la mer, n'ont aucun mot pour la nommer, et n'ont jamais vu de caïmans ni de poissons de grande taille comme ceux qu'on trouve dans le Mékong. Pêcheurs habiles, bien plutôt par adaptation que par atavisme, ils ne construisent point de pirogues et n'emploient que de petits radeaux de bambous, qu'ils manœuvrent très habilement.

Leur facies, en général, rappelle celui des races rouges de l'Amérique du Nord, et n'est pas sans une certaine analogie avec celui des Khas Kouènes du pays de Poukha, sur le haut Nam-Ta.

Leur stature est moyenne; les membres sont robustes sans lourdeur. L'allure est dégagée, le regard franc. L'angle facial est droit; le nez presque aquilin; la bouche, moyenne, est bien faite; les lèvres plutôt minces sont un peu sinueuses. Les pommettes non saillantes allongent le visage. Le menton est accusé; le front haut; les tempes légèrement déprimées; les oreilles, moyennes, ne sont pas écartées. Le crâne est ovale; les cheveux, bien plantés, sont portés longs et ramenés en arrière pour former un chignon sur la nuque.

Les Pou-Hoc n'ont aucune idée de l'existence d'une Divinité, créatrice, tutélaire ou coercitive. Ils croient que le corps humain est animé par un élément spirituel, impondérable, nommé S'seull K'ksinng, mot à mot: Esprit-homme (*homo*), qui se sépare de l'enveloppe corporelle au moment de la mort physique, mais continue à vivre et se fixe aux environs des groupements humains, dans les arbres, de préférence. Les esprits des morts ont un pouvoir tutélaire; ils conseillent et inspirent les vivants, leur suggérant ce qu'il faut faire pour le bien général. Quand un membre du groupe tombe malade, c'est un signe que les Pi de ses pa-

rents sont fâchés; alors on s'empresse de leur offrir des sacrifices de riz, œufs, volailles, porcs, etc. Il n'existe pas, parmi les Pou-Hoc, de sorciers ou de gardiens de génies; c'est le chef de famille qui préside à toutes les cérémonies familiales et officie lui-même.

Les représentants de ce groupe se donnent à eux-mêmes le nom de K'ksinng M'moull (homme-(*homo*)-foyer). Ce sont les Pou-Thaïs, les Pou-Lao et les Annamites qui les appellent, on ne sait pourquoi, Pou-Hoc.

Leurs mœurs sont douces. Ils vivent tranquillement dans leurs villages où les vols sont très rares et le meurtre presque inconnu. D'un caractère assez indépendant, mais non agressif, ils conservent de bonnes relations avec les représentants des autres races au milieu desquels ils vivent.

II. — Les villages Pou-Hoc sont établis dans les vallées des rivières un peu importantes. Les maisons, bâties sur pilotis et sans palissades, sont alignées, suivant le sens du cours d'eau, des deux côtés d'un chemin central. Les animaux sont, la nuit, remisés sous les maisons. On trouve les villages de ce groupe généralement assez propres.

III. — Le costume des hommes consiste en un pantalon large et une veste courte boutonnant sur le côté; le tout en tissus de coton de fabrication locale, teints en bleu foncé, ou écrus. La coiffure consiste en un turban, assez volumineux, de même étoffe.

Les hommes n'ont pas les oreilles percées.

Les femmes Pou-Hoc sont vêtues d'une jupe courte et d'une petite veste ajustée, qu'elles filent, tissent et teignent elles-mêmes. Comme les femmes Lues et Pou-Lao, elles portent la coiffure si caractéristique en forme de mitre, maintenue par une grosse épingle, quadrangulaire et effilée, qui traverse le chignon en huit de chiffre placé sur le sommet de la tête. Leurs bijoux sont d'argent ou de cuivre et consistent en bracelets, colliers rigides, anneaux de

chevilles, bagues, pendants d'oreilles et plaques d'agrafes.

Les jours de fêtes, et pour les cérémonies familiales, hommes et femmes revêtent des habits un peu plus propres et d'une façon plus soignée que ceux qu'ils portent journellement, mais sans aucun élément spécial et distinctif qui soit particulier au groupe.

Le tatouage est en usage pour les deux sexes mais sans abus. Les hommes portent des motifs isolés, sur les cuisses ou le mollet, ou bien encore une sorte de feston figurant comme une jarretièrre au jarret. Les emblèmes qui sont le plus souvent représentés sont le cheval, le buffle, le chien, etc., entourés d'un encadrement figurant des écailles de pangolin. Les femmes ne sont tatouées que sur le dos de la main, où figurent des rosaces, des trainées de points parallèles terminées par une croix et, surtout, un cercle entouré de rayons que l'on nomme : *Matte T'tegnè* (soleil).

IV. — La base de l'alimentation est le riz, le maïs, les patates, ignames et tarots, poisson, etc., auxquels viennent se joindre, les œufs, les volailles et la viande de porc, lors des fêtes et cérémonies familiales.

Il n'y a, dans le groupe, que peu de fumeurs d'opium, mais le tabac y est en honneur et on y boit l'alcool et le vin de riz, comme chez les Pou-Thaïs.

V. — Pêcheurs habiles, les Pou-Hoc sont presque constamment sur l'eau; cependant, comme on l'a vu plus haut, ils n'ont pas de pirogues et ne se servent que de radeaux de bambous. Les engins de pêche sont des barrages de branchages, des nasses, des pièges à poisson, des filets, lignes, tridents, etc.

VI. — La culture comprend le riz, le maïs, les patates, les ignames, le coton, le chanvre, le tabac, l'indigo et quelques légumes. Le tont cultivé en rais de montagne. Les animaux domestiques comprennent : le buffle, le porc, poules, canards, etc.

Point de sériciculture. Les Pou-Hoc n'élèvent pas d'abeilles, mais recueillent le miel et la cire sauvages.

VII. — Le commerce consiste surtout en échange de produits du pays contre du sel, du fer, du plomb, de la mercerie, des allumettes, hameçons, bijoux, etc.

Les monnaies, poids et mesures en usage sont ceux des pays voisins.

VIII. — Comme industrie on ne connaît que la préparation du poisson, la filature, le tissage et la teinture du coton.

IX. — De nature paisible, les Pou-Hoc, bien qu'ils aient un caractère fier et indépendant, sont pacifiques et ne possèdent pas d'armes à feu. Des lances, arbalètes et sabres d'abaïs composent leur armement.

X. — La base de l'organisation sociale est la famille et le pouvoir paternel est absolu. Néanmoins, la femme jouit de beaucoup de considération et, dans le ménage, elle partage avec son mari l'autorité sur les enfants. Une ancienne coutume, strictement observée, fixe à deux, le maximum d'épouses que peut avoir un Pou-Hoc.

En cas de décès de l'un des conjoints, les biens apportés et ceux acquis au cours de la vie en commun reviennent au survivant et passent ensuite aux enfants. Dans un ménage où existent deux épouses, la première femme peut hériter de la seconde, mais cette dernière n'a aucun droit sur la part des biens de la première si elle vient à mourir : cette part revient à l'époux commun.

Le jeune homme qui désire prendre femme doit, après certaines démarches préliminaires, verser entre les mains des parents de sa fiancée une somme variant de 18 à 30 piastres, suivant la position de ceux-ci, plus certains cadeaux en nature *ad libitum*.

De même que chez les peuples voisins d'origine Thaï,

le jeune marié qui ne possède pas la somme nécessaire, en tout ou partie, peut y suppléer en restant chez ses beaux-parents et en travaillant pour eux, au pair, pendant deux, trois ou quatre ans. Par contre celui qui, ayant déjà une épouse désire en prendre une seconde, doit verser la dot en numéraire; car, chef de famille et possesseur d'un foyer, il n'a plus la faculté de travailler pour se libérer.

L'éducation des enfants, très sommaire, est partagée entre les époux. Elle incombe à la mère dans les premières années, puis ensuite au père dès que l'enfant peut être utilisé.

Les Pou-Hoc ne se marient jamais avec des femmes Pou-Thaï, mais ils épousent volontiers des femmes Pou-Lao ou Kha Khaò (ou Tiè). De même les femmes Pou-Hoc ne se marient jamais avec des Pou-Thaï, mais s'allient très volontiers à des Pou-Lao ou Kha Khaò (ou Tiè). Cela tient-il, à une tradition fidèlement observée de part e, d'autre, que personne n'oserait transgresser.

La réunion des familles, vivant dans un même village, forme une communauté dirigée par un chef et des notables, qui connaissent de tous les différends civils et des délits de peu d'importance, lesquels sont jugés suivant les coutumes du groupe. Les affaires correctionnelles ou criminelles ressortissent du tribunal provincial du Hua-Phan, et sont jugées suivant le Code de Luang-Prabang.

Les épreuves judiciaires de l'eau et de l'huile bouillante, du feu et du plongeon, sont encore en usage.

La propriété existe chez les Pou-Hoc; les biens immobiliers peuvent se vendre, s'acheter et se transmettre.

XI. — Aucun art, ni dessin ni peinture ni sculpture.

Deux seuls instruments de musique, et encore sont-ils empruntés aux races voisines: le kène et la flûte en bambou.

Le chant est inconnu, et les fêtes familiales ne sont accompagnées que de danses ayant un caractère plus rituel que folâtre.

Il y a des conteurs improvisateurs qui se bornent à rap-

peler les principaux événements de l'année, sans jamais évoquer le passé.

Aucun jeu d'argent.

Les jeunes gens des deux sexes jouent entre eux, avec une balle retenue au poignet par une ficelle, et qu'ils se lancent de l'un à l'autre. Le ou les gagnants, sont ceux qui ont été atteints le moins souvent au cours de la partie.

II. — KHAS KHAÔ (OU THIÈ).

Archéologie.

Aucun monument ni inscription.

Les Khas Khaô enterrent leurs morts dans des cercueils avec leurs vêtements et une somme d'argent variant de 0,60 à 15 piastres. Ils n'élèvent aucune maison de « Pi » aux abords des villages.

Linguistique.

Le dialecte des Khas Khaô est rude, sonore et les *r* doublés *y* sont fréquents. Il contient plus de consonnes que de voyelles, et possède des sons rauques et gutturaux presque semblables au *gh* arabe (غ).

Les premières syllabes des mots sont prononcées d'une voix saccadée, et les dernières s'allongent en gutturales-palatales.

Pour certains mots qui n'existent pas dans leur dialecte, les Khas Khaô ont fait des emprunts à la langue Thaï. (Au surplus voir les observations et le vocabulaire ci-joints.)

Les anciens moyens de correspondre par l'assemblage d'objets emblématiques conjointement avec des traits ou encoches faits sur des morceaux de bois, se sont peu à peu perdus, en même temps que la langue Thaï se répandait de plus en plus parmi les représentants du groupe Kha Khaô.

Ces gens n'ont donc pas d'écriture et emploient les ta-

lents d'un scribe de race Thaï, quand ils veulent correspondre autrement que verbalement.

Ethnographie.

I. — Le groupe Kha Khaò est un des plus importants de la famille des Khas du Haut Laos. On trouve des villages Kha Khaò en assez grand nombre, dans les Hua-Phans de Muong-Son, Sam-Neua, Hua Muong, au Tran-Ninh, sur le territoire de Luang Prabang, etc.

Aujourd'hui, ils savent encore vaguement, qu'à une époque antérieure ils furent les maîtres du pays. Mais il semble que leurs dominateurs, Laotiens et Thaïs, aient pris à tâche d'effacer toute trace de leur histoire, car les hommes de 50 ans n'ont plus que de vagues souvenirs de récits entendus dans leur extrême jeunesse.

Les Khas Khaò ne connaissent pas la mer et ne peuvent s'en faire aucune idée; une telle étendue d'eau dépasse leur imagination.

A l'examen extérieur, on peut constater que le type Kha Khaò représente aujourd'hui le produit d'un métissage; mélange du Mongol et de l'Hindou. En prenant un moyen terme le type sera caractérisé par les traits suivants : facies ovale avec pommettes un peu saillantes et tempes renflées. Oreilles moyennes, lèvres charnues; front droit mais plutôt bas; yeux grands et généralement beaux, ornés de longs cils, mais sans grande expression et comme impénétrables. Le nez, déprimé à sa naissance, s'élargit à la base en deux narines fortement ourlées et mobiles. La tête, plutôt petite est bien proportionnée, et le crâne peu allongé. Les chefs et les pères de famille seuls, portent les cheveux longs, ramenés en chignon sur la nuque. Les autres les portent coupés courts, en brosse, et certains, même, se rasent la tête à l'exception du sommet où ils conservent le *Phom-yong* des Laotiens, ou *Phom-koï* des Pou-hao (Thaïs Neuas), et *Kô-Sime* des Cambodgiens, c'est-à-dire l'empreinte symbolique du pied du vainqueur.

La taille dépasse rarement 1^m,60, et se maintient entre 1^m,50 et ce chiffre. L'allure est aisée, quoique un peu pesante et lente, comme il convient à des montagnards. Les membres inférieurs sont, les mollets surtout, plus musclés que les membres supérieurs.

Les Khas Khaô n'ont que très exceptionnellement de la barbe, encore est-elle clairsemée.

Leurs croyances philosophiques se bornent aux « Pi-Pou » et « Pi-Pa » (Génies des montagnes et Génies des forêts), desquels ils attendent récompense du bien, par de bonnes récoltes ou punition du mal par la disette, la famine ou les épizooties.

Ils croient aussi à une sorte d'âme qui se sépare du corps au moment de la mort et vient habiter la maison de ses descendants directs, où un emplacement spécial lui est d'ailleurs réservé, non loin du foyer familial. L'esprit des parents morts se nomme : « R'roè K'khane ». Lorsque quelqu'un est malade, on fait des sacrifices en l'honneur des R'roè K'khane de ses parents décédés ; lesquels consistent, suivant les ressources de chacun, en buffles, pores, volailles, œufs, etc.

Lors du défrichement d'une montagne, pour y faire des raï, et au moment des semailles, de pareils sacrifices sont faits aux Pi-Pou et Pi-Pa, par des sorciers nommés : « R'roè Mone ». Ce sont ces gens, qui passent pour connaître les intentions et les volontés des Pi et des R'roè K'khane, qui accomplissent généralement les cérémonies rituelles ; mais, souvent, lorsqu'il s'agit d'offrandes aux mânes des parents, c'est le chef de famille qui officie.

Les Khas Khaô dont il est question ici, se nomment eux-mêmes : K'kmous, tout simplement, et disent appartenir à une grande famille qui habite le Laos, les pays Shans, la haute chaîne d'entre Mékong-Salouèn, les Sib-Song-Pannas, etc., en prenant les dénominations de K'kmous Bitt, K'kmous Kaô, K'kmous Lus, K'kmous Tchins, K'kmous Nûngs, etc.

Ils sont connus, dans les Hua Phans et le Tran-Ninh,

sous le vocable de Pou-Théng (gens habitant en haut, au-dessus). Les Siamois les ont dénommés Khas Thié et les Pou Lao, les Pou-Thaï et les Pou-Eunes les nomment Khas Khaô.

Leur dialecte, qui serait alors un idiome, est, paraît-il, compris de tous les groupes qui sont énumérés ci-dessus.

Les mœurs des Khas Khaô sont douces. Ils ont beaucoup d'affection pour leurs enfants et ceux-ci respectent grandement leurs parents et les personnes âgées. On ne rencontre presque point de malfaiteurs parmi le groupe. Un homme de 55 ans n'a jamais eu connaissance d'un meurtre, non seulement dans son village, mais même dans d'autres villages du Hua Phan.

Ils vivent en bonnes relations avec les Pou-Lao, les Pou-Thaï et les Laotiens qui ne les maltraitent point d'ailleurs, car ils savent bien que les Khas ne se laisseraient pas faire et se souviennent de leurs révoltes passées.

II. — Les villages Khas Khaô sont toujours établis sur des montagnes de 750 à 900 mètres d'altitude.

Les maisons, sur pilotis, semblables aux maisons laotiennes, sont bâties sans ordre, au hasard du terrain, sur les flancs ou les croupes des montagnes. C'est le ruissellement des eaux pluviales qui est seul chargé de la voirie, aussi, les villages sont-ils généralement sales.

III. — Le costume des hommes se compose d'un pantalon large, d'une veste courte boutonnant droit sur le devant et d'un turban; le tout en tissus de coton, écru ou bleu foncé, un peu grossier mais résistant.

Les hommes portent des bracelets d'argent, de cuivre, ou d'alliage, mais ils n'ont pas les oreilles percées, ou fendues, comme leurs congénères de certains autres groupes K'kmous; les K'kmous Lus, par exemple.

Le costume des femmes est celui des femmes Pou-Lao, mitre comprise. Leurs bijoux, en argent, alliage, cuivre jaune ou rouge, consistent en bracelets, colliers, pendants d'oreilles, épingles de chignon et plaques d'agrafes.

Les Khas Khaô ignorent le travail du coton, et ce sont les Pou-Lao ou les Pou-Thaï qui les fournissent de vêtements.

Les jours de fêtes ils revêtent des vêtements plus propres et mieux soignés, sans aucun signe distinctif propre à leur race.

Le tatouage est en usage. Les hommes portent des motifs isolés sur les cuisses et le mollet ou un enroulement de serpent au jarret. Les femmes sont tatouées dans le dos et sur le dessus de la main. Pour les hommes, le tatouage représente des figures de tigre, de buffle, de chien, etc. Le tatouage des mains des femmes se compose d'un signe presque unique : un cercle entouré de rayons. Dans le dos, sont figurées des fleurs.

IV. — L'alimentation des Khas Khaô consiste en riz, maïs, patates, tubercules divers, haricots, citrouille-liane, et, exceptionnellement de viande de buffle, de porc, de venaison, volailles, œufs, etc.

Ils boivent l'alcool de riz, le vin de riz, et fument peu l'opium.

V. — Les Khas-Khô sont chasseurs : ils tuent ou capturent, bœufs sauvages, cerfs, chevreuils, sangliers, gibbons, etc., à l'aide de fusils, arbalètes, pièges, collets, etc.

VI. — La culture se compose de riz, maïs, coton, patates, haricots, Kok Mak Toua Hè (arbre de la famille des légumineuses sur lesquels se récoltent le *stick-lak*) et le tabac. Les animaux domestiques sont : le buffle, le porc, les volailles, etc. Ils ne pratiquent point la sériciculture.

VII. — Le commerce se résume à des échanges de leurs produits avec du sel, des vêtements, des bijoux, des armes, des gongs en bronze, de la mercerie et des allumettes.

VIII. — Aucune industrie ; pas même la filature, le tissage et la teinture du coton.

IX. — Les armes sont : des fusils à pierre, des lances, arbalètes et sabres d'abatis.

X. — L'organisation sociale a pour base la famille et pour signe le foyer. Le chef de famille est tout puissant sur sa progéniture. La femme jouit d'assez de considération et partage, en quelque sorte l'autorité paternelle.

Les Kas Khaô sont polygames, et le nombre des épouses d'un même homme n'est limité que par l'étendue de ses ressources. Avoir beaucoup de femmes et de nombreux gongs en bronze est un signe de richesse.

Dans un ménage Kha Khaô, c'est l'aîné des enfants mâles qui hérite du père. S'il n'y a pas d'enfant mâle, c'est la femme qui hérite de son époux.

Le mari hérite toujours des biens de sa ou de ses défunt(e)s épouses.

En cas de partage entre plusieurs veuves d'un même homme, la première femme touche deux parts, les autres une part. S'il y a des enfants mâles, ce sont eux qui héritent de la part revenant à leur mère, selon son rang.

La première femme a toujours le pas sur les autres, lesquelles lui doivent obéissance et respect.

Pour se marier, un jeune homme doit payer à ses beaux-parents une somme qui varie suivant la condition de ceux-ci, de 15 piastres à 45 piastres. Il est d'usage qu'il offre, en outre, des cadeaux en nature, qui seront consommés lors des repas des fiançailles et du mariage.

Si un jeune homme n'a pas d'argent il peut se libérer en restant à travailler chez ses beaux-parents pendant un temps qui varie de quatre à dix ans.

Les Khas Khaô des deux sexes, s'allient volontiers avec des Pou-Thaï, Pou-Lao, Laotiens, Pou-Eunes, etc.

La réunion de plusieurs familles ou foyers sur un même point, forme la communauté villageoise. Souvent, des familles vivant sur des parties de montagnes isolées d'un village, se rattachent néanmoins à ce village.

Les Khas Khaô étant forcément obligés de déplacer

leurs villages, au fur et à mesure de l'épuisement des terrains, ceux-ci portent ordinairement le nom du chef. C'est précisément ce qui a lieu pour le Ban Môm Bao My, qui porte le nom de l'un des Khas qui nous fournit ces renseignements.

Les fonctions de chef de village sont données à l'élection ainsi que celles de notables faisant partie du Conseil communal. Le chef de village se nomme « Louk g'goull ».

Il existe, en outre, une sorte de hiérarchie sociale qui comprend les titres suivants: Môm, Phiéa, Sen, Thao, Phô, et Ba, empruntés à la langue Thaï.

Les affaires familiales sont jugées par le chef de famille. Les différends entre gens d'un même village ressortissent de Conseil communal et, pour les autres affaires, elles sont soumises au Tribunal provincial ou à celui du Hua-Phan.

Les épreuves judiciaires de l'eau et de l'huile bouillante, du feu et du plongeon, sont encore en usage, mais sur l'ordre du Tribunal supérieur, exclusivement.

Chez un groupe nomade, la propriété immobilière ne peut exister. Seuls les biens mobiliers peuvent s'acheter, se vendre ou se transmettre.

XI. — Il n'existe, dans ce groupe, d'art d'aucune sorte.

Les instruments de musique en usage sont le kène et la flûte des Laotiens, ainsi que des gongs en bronze venant d'Annam.

Des chants en dialecte kha khaô, relatant surtout des histoires d'amour, servent à égayer les fêtes familiales.

La danse n'est pratiquée que lors de l'inauguration d'une maison neuve. Pour éprouver sa solidité on y fait entrer autant de personnes qu'elle en peut contenir, puis tout ce monde debout, et armé de gros bambous, danse et saute en cadence sur le plancher en le frappant avec les bambous.

Aucun jeu d'argent.

III. — KHAS PHONG (OU POU K'KENIÈNG)

Archéologie.

Les Phong n'ont ni monuments ni inscriptions.

Au point de vue de la sépulture, ils pratiquent l'inhumation et l'incinération.

Les chefs et leurs enfants sont incinérés après leur mort ; leurs femmes le sont aussi, mais seulement si la mort n'est point survenue dans les conditions suivantes : choléra, submersion, mort violente ou suite de couches. Elles sont alors inhumées.

Les gens du peuple sont généralement inhumés, mais aucune coutume ne s'oppose à ce que leurs cadavres soient incinérés, si la famille le demande et possède les moyens nécessaires. La dépense dans ce cas est, au minimum, de 4 à 6 piastres.

Les tombes des inhumés sont recouvertes d'un petit abri, sorte de portique, formé d'un toit de branches vertes, à une seule pente, monté sur deux poteaux, et que l'on nomme « Toup p'prram b'beull » (abri, homme mort).

En outre, comme les Laotiens et Thaïs Neuas, les Phong élèvent près des villages, des abris ou maisons de Pi, nommés « D'diung hou » (Maison-mamelles), mais pour les mères de famille seulement.

Pour les pères de famille, c'est l'autel des ancêtres, situé en place d'honneur, près du foyer familial, qui est destiné à abriter leurs mânes ; on le nomme : « S'srro r'rué D'diung » (Pierre pulvérisée, Esprit des parents, maison).

Ce sont, en résumé les anciennes coutumes des Khas, auxquelles sont venues s'ajouter celles des Thaïs, après que les Phong, sans abandonner les premières, se convertirent au Bouddhisme.

Linguistique.

Le dialecte Phong a beaucoup d'analogie avec celui des Khas Khaô, mais certains de ses mots sont doublés de mots empruntés à la langue Thaï. Les adjectifs numériques semblent y avoir plus de fixité et plus de méthode que dans les dialectes Khas Khaô et Pou-Hoc.

Les Phong n'ont point d'écriture propre, et n'ont aucun souvenir d'en avoir jamais eu, non plus que d'autres moyens idéographiques ou symboliques de correspondance.

Depuis très longtemps ils emploient la langue Thaï, et son écriture pour cet objet.

La numération décimale Thaï leur est connue, et ils peuvent compter jusqu'à « ha-ko » ou milliard.

Ethnographie.

I. — Le groupe Phong comprend environ 500 familles parlant le même dialecte, et qui sont exclusivement cantonnées dans le Hua-Phan de Hua-Muong.

Dernier vestige d'une tribu ou d'une race, ce groupe a évolué, au contact des peuples de race Thaï, leur a emprunté en partie leur langue parlée, leur écriture et leur religion; mais, chose assez remarquable, il s'est conservé pur de tout métissage, aussi bien avec ses congénères autochtones qu'avec ses conquérants?

Depuis de longues années, les Phong ont été soumis aux Thaïs, aux Laotiens ou aux Pou-Eunes; mais ils ont souvenir d'avoir formé, jadis, une tribu autonome et unie commandée par un Phaya, qui l'administrait sous la suzeraineté des rois de Vien-Tiane, ou de Luang-Prabang; suivant les fluctuations de la politique.

Ils n'ont aucune idée de la mer, n'ont jamais vu de voiture à bœufs, et n'ont pas de mots pour les désigner, non plus que les pirogues ou radeaux.

Leur allure est souple et dégagée. Les membres ro-

bustes, sont bien proportionnés. Leur aspect est doux, ouvert et gai. Ils ont le visage presque ovale; le nez bien dessiné à arête droite, légèrement élargi à la base en deux narines arrondies, minces et mobiles. La bouche, légèrement proéminente, a des lèvres moyennement charnues recouvrant des dents bien rangées, que dépare, malheureusement, le laquage. Le crâne est ovale, d'un tour moyen de 0^m,54; le front est un peu bombé; les tempes déprimées et, les oreilles, petites sont peu écartées. Le menton est bien formé, rond et proéminent. Les yeux sont grands, largement ouverts; le regard est droit et intelligent. Les sourcils sont bien fournis, mais la barbe n'est l'apanage que d'une dizaine d'hommes parmi tout le groupe. Leurs cheveux, noirs et drus sont plantés droits, et ils les portent en une touffe, sur le sommet du crâne, tout le reste étant rasé, pour former ce qu'ils appellent le « T'tegnûne », identique au « phom-yong » des Laotiens.

Leur taille varie entre 1^m,52 et 1^m,60.

Tout en conservant leurs anciennes croyances aux Mânes des ancêtres, les Phong ont adopté celles de leurs voisins Bouddhistes. Ils ont des pagodes, toujours construites en lattes de bambou, ornées de statues de Bouddha, en bois ou en bronze. Leurs bonzes, suivent la règle des bonzes laotiens et sont vêtus comme eux, mais ils peuvent boire de l'alcool et manger après midi.

Ayant conservé leurs anciennes coutumes, les Phong ont encore des sorciers, qu'ils nomment : « Pprraunn P'pllo » (hommes devins). Ces gens passent pour avoir les mêmes connaissances occultes que les Mô-Mones des Thaïs, et accomplissent les mêmes cérémonies ou jongleries. Il existe aussi des médecins nommés : « Kong S'sanam Saò » (Maitre-remède-maladie).

Les Phong se donnent, à eux-mêmes le nom de « Pou K'kenieng », et ne se connaissent point de congénères parlant le même dialecte, au Laos. Le nom de Pou Phong leur a été attribué par les peuples voisins; mais, il est à remarquer, qu'en raison, sans doute, de leur accession au

Bouddhisme ils les traitent de : Pou Phong et non de Kha Phong.

Les peuples voisins s'accordent pour reconnaître la douceur des mœurs des Phong et leur parfaite urbanité.

Chez eux les vols sont extrêmement rares; car ils se considèrent comme formant une seule famille, et le meurtre y est presque inconnu.

II. — Les villages Phong sont toujours situés sur de hautes montagnes (1.000 à 1.200 mètres.)

Leurs maisons, semblables aux maisons laotiennes, sur pilotis et sans palissade, sont placées dans le même sens, et alignées tant bien que mal, suivant la pente du terrain. Elles n'ont pas d'orientation fixe; celle-ci est déterminée par la direction de l'arête ou du versant où elles sont plantées.

Les villages Phong sont moyennement propres.

III. — Le costume des hommes, se compose d'un large pantalon, d'une courte veste boutonnant sur le côté, et d'un turban; le tout en coton ou en soie, de couleur bleu-foncé. Les tissus de coton sont fabriqués par les femmes Phong, et ceux de soie proviennent d'échanges avec d'autres peuples.

Les hommes portent des bracelets, en argent ou en cuivre, et de petits pendants d'oreilles. Leurs oreilles sont seulement percées d'un tout petit trou et non fendues.

Les femmes portent le costume des femmes Thaï Neua, avec le chignon sur le sommet de la tête, et le turban-mitre. Les bijoux dont elles se parent, sont soit en argent, soit en cuivre.

Les hommes portent des tatouages sur les cuisses et les mollets. Quant aux femmes elles sont tatouées sur le dos de la main et sur les doigts.

IV. — L'alimentation des Phong est identique à celle des peuples voisins et ne se distingue point de ce qui a été dit sur ce sujet.

Le groupe Phong compte peu de fumeurs d'opium. On y boit de l'alcool de riz et de maïs ainsi que le vin de riz, à la mode Thaï.

V. — La chasse, à l'aide de fusils à pierre, arcs, arbalètes, trappes, pièges, collets, etc., se pratique sur des cerfs, chevreuils, ours, singes, etc.

VI. — Les cultures sont le riz, le maïs, le millet, les patates, les haricots, le Kok Mak Toua Hè, le coton et le tabac.

Les animaux domestiques sont les mêmes que ceux élevés par les Pou-Hoc avec, en plus, le cheval, le bœuf et la chèvre.

Les Phong ne font pas de sériciculture.

VII. — Le commerce consiste, uniquement, en échanges de produits de l'agriculture, de l'élevage et de la fabrication du fer, contre d'autres que les Phong ne produisent point.

VIII. — En dehors les industries familiales : filature, teinture et tissage du coton, qui sont réservées aux femmes, les hommes tirent le fer d'un minerai contenu dans des terrains de sédiment, et en forgent des instruments aratoires. D'autres fabriquent des bijoux d'argent et de cuivre, qui n'ont rien de remarquable.

IX. — Les Phong, gens pacifiques, ne s'arment que pour la chasse et la défense contre les fauves. Ils possèdent des fusils à pierre, des arcs et des arbalètes, des lances et des sabres d'abatis. Ils ne connaissent pas le moyen d'empoisonner les flèches.

X. — Depuis longtemps, ce groupe n'est plus organisé en tribu ; il est revenu au principe de la famille, au grou-

pement des familles en villages et des villages en un canton unique.

Le Phong, représentant d'un groupe fermé est monogame, en général. Cependant rien ne s'opposerait à la pratique de la polygamie. Un seul Phong a deux épouses, parmi tout le groupe, et, s'il en a pris une seconde, à un certain moment, c'est à cause de l'infécondité de la première. Cet homme est chef de canton et il a considéré que noblesse oblige.

En l'absence d'enfant mâle, la femme hérite du mari ; lequel, toutefois, hérite toujours de sa femme en cas de pré-décès.

La somme à verser par le jeune fiancé varie entre 30 et 45 piastres ; elle peut être remplacée par l'habitation chez les beaux-parents et un travail de dix à douze années. On a vu plus haut que les Phong ne se marient jamais hors de leur groupe.

Le droit est celui des Laotiens, des Thaïs et des Pou-Eunes, et toutes les coutumes de ces races ont été complètement adoptées par les Phong.

Le chef de village se nomme « Tiao D'douang ».

La propriété foncière n'existe pas, non plus que la communauté des produits de l'élevage, de l'agriculture ou de la chasse.

Les villages se déplacent au fur et à mesure de l'épuisement des terrains de culture.

XI. — Sauf une orfèvrerie grossière, les Phong ne possèdent aucun art. Leurs statues religieuses, en bronze ou en bois, leurs sont fournies par des artistes étrangers au groupe.

Les instruments de musique sont le kène, la flûte, des tamtams de diverses grandeurs et des gongs.

Imitateurs en tout, des Thaï, les Phong ont des chanteurs-improvisateurs, des deux sexes, mais qui chantent en langue Thaï les poèmes du répertoire courant, sans redire aucune tradition particulière à leur race.

Lors des fêtes, ou « gnans », et pour l'inauguration des maisons neuves, hommes, femmes et enfants dansent gaïement, mais sans suivre de règles bien précises.

Aucun jeu d'argent.

IV ET V. — KHAS TIARIS (OU K'KOAI T'TRRI) ET KHAS MONG-KONG OU (K'KOAI B'BRRÒ).

Archéologie.

Il n'existe, parmi ces tribus Khas, aucuns monuments ni inscriptions anciens.

Une tradition, conservée parmi les Khas, dit que, jadis, il y a au moins cinq ou six siècles, ils formaient une forte tribu groupée autour d'un chef-lieu, qui portait le nom de « Vill Nam Hoï Noû » ? Ce lieu, qui était situé dans le nord, en un point qu'on ne peut préciser, était la résidence d'un grand chef, nommé Phaya Khom ; pour ne parler que du seul dont le nom soit resté dans la mémoire des descendants de ses administrés ?

Les Khas Tiaris et les Khas Mong-Khong enterrent leurs morts, quelle que soit leur condition sociale et quel que soit leur sexe. Ils ont pour cela, des endroits réservés, sorte de cimetières situés au fond des forêts et très loin des villages. Sur chaque tombe est édifiée une petite toiture à deux versants, supportée par le linteau d'une sorte de portique formé de deux colonnes en bois. Ces monuments funéraires se nomment, dans les deux idiomes : D'dong K'kemoût K'koaï (mot à mot : maison-esprit-homme).

Les cadavres sont toujours inhumés dans des cercueils faits de planches débitées à la hache.

Contrairement à ce qui se pratique dans certaines autres tribus de Khas, ceux dont on parle ici n'élèvent, auprès des villages, aucun édicule destiné à abriter les Pl ou Esprits des morts.

Ces Khas pratiquent le culte des Ancêtres et, les cérémonies, très simples, qui s'y rattachent s'accomplissent au sein de la famille, base de la constitution sociale.

Linguistique.

De l'examen des vocabulaires ci-joints, il ressort nettement que beaucoup de mots, des idiomes Tiaris et Mong-khong, sont identiques ou ont une certaine similitude avec des mots correspondants de la langue Cambodgienne? Quelques expressions se rapprochent de l'Annamite et d'autres sont empruntées à la langue Thaï ou Laotienne.

La numération est remarquable en ce sens qu'elle est décimale, avec répétition constante et régulière des unités, dizaines, centaines, etc., à chaque énoncé d'un nombre. Elle n'a, sauf pour l'expression : Moui (un), qui est cambodgienne, aucun rapport avec les langues ou idiomes Laotien ou Kha : ce qui lui constitue une originalité.

Si, pour les Khas des deux races sœurs que nous examinons, cette numération s'arrête à 10.000, il ne faut point se hâter d'en conclure que, jadis, elle ne se prolongeait davantage pour atteindre, au moins le million? Elle est trop bien composée pour qu'une telle hypothèse soit susceptible d'être repoussée *a priori*? Peut-être doit-on penser que sa quasi indigence actuelle n'est qu'une décadence amenée, progressivement, par un emploi de moins en moins fréquent des expressions numériques de gros nombres, coïncidant avec l'affaiblissement et l'émiettement des races?

Dans le vocabulaire de l'idiome des Khas Mong-khong, nous n'avons fait figurer que les seules expressions qui se distinguent de celles des Khas Tiaris, pour les mêmes objets; encore qu'un certain nombre de ces expressions soient presque identiques, dans les deux idiomes, mais sont prononcées d'une façon différente, avec plus ou moins de consonances gutturales ou labiales.

En raison du long contact et des relations constantes

que ces Khas ont eus et ont encore avec les Laotiens, un grand nombre d'entre eux s'expriment, très correctement en langue Thaï.

Toutefois, s'ils ont appris le laotien, aucun d'eux n'a cherché à apprendre l'écriture, et, leurs idiomes n'ont aucune expression pour désigner la chose elle-même ainsi que tout ce qui s'y rattache ou en découle.

Ethnographie et Anthropologie.

Les Khas Tiaris et les Khas Mong-khong ne comptent plus, aujourd'hui, que 1.500 à 2.000 familles, environ, disséminées sur les pentes du versant occidental de la chaîne annamitique. Ils sont groupés, par villages plus ou moins peuplés, dans les arrondissements de Mahasay, Vang Kham, Pha-Bang, Souphane, Hang-Tong, etc., dépendant des provinces du Cammon et de Song Khône (Savan-nakhet).

Derniers vestiges d'une race qui fut assez puissante, ces deux variétés se sont conservées pures de tout métissage avec les peuples au milieu ou auprès desquels ils ont vécu. En effet, les Khas Tiaris ne s'allient qu'aux Khas Mong-Khong et réciproquement.

Ils sont groupés en villages, sous l'autorité d'un chef. Ces chefs sont indépendants ; cependant, quelques villages veulent bien reconnaître, comme intermédiaire entre eux et l'administration française, les chefs de quelques Muongs laotiens.

Ces Khas n'ont aucune idée de la mer et leurs idiomes ne possèdent aucune expression pour la désigner.

Au point de vue anthropologique quatre photographies, dues à l'obligeance de M. le commis David, seront plus éloquentes et plus exactes que toute description.

La raideur de la pose et la contraction des visages de ces hommes qui, pour la première fois se trouvaient devant un objectif, pourraient faire croire, étant donnée la rudesse des traits, que ces Khas sont doués d'un mauvais caractère ? Il n'en est rien cependant, car ils sont, au con-

traire, pacifiques, enjonnés, et, quoique ne payant point de mine, de braves gens, en un mot.

Leur taille varie entre 1^m,56 et 1^m,68, pour les hommes et entre 1^m,45 et 1^m,60 pour les femmes.

Beaucoup d'entre eux ont le système pileux assez développé, les hommes barbus ne sont pas rares. Leurs cheveux sont, pour les uns, lisses et plats, et, pour les autres ondulés. Certains les rassemblent en un chignon sur la nuque; d'autres les portent courts; d'autres encore, comme l'homme qui est à droite sur l'une des photographies, longs et tombants sur les épaules.

Les femmes en forment un chignon placé sur le sommet de la tête.

Bien qu'en général la teinte des cheveux soit le plus beau noir, on rencontre certains individus de qui les cheveux sont châains avec certains reflets fauves.

I. On a vu plus haut, que ces Khas pratiquent le culte des Ancêtres. Mais ils le pratiquent d'une façon plus relâchée que les Pou-Thaïs ou que certains autres Khas. Les cérémonies rituelles, peu compliquées, sont accomplies par le chef de famille et, signe caractéristique, ils n'ont point de sorciers, mais seulement des médecins qu'ils nomment K'koaï Mô (homme savant) ou K'koaï-Mô R'rahô (homme-savant-remèdes) s'occupant uniquement de soigner les malades sans entretenir aucun prétendu commerce avec les Phïs.

Ils n'ont, par conséquent, ces Khas d'allure simple et de mentalité rudimentaire, ni pagodes ni maisons communes consacrées aux cérémonies.

Les Khas Tiaris se dénomment eux-mêmes K'koaï T'trri (hommes T'trri), et les Khas Mong-Khong, K'koaï B'brrô, (hommes B'brrô) mais ils ignorent la signification de chacun de ces suffixes qui ne figurent pas dans leurs idiomes.

II. — Les villages de ces tribus sont situés à des alti-

tudes moyennes (700 à 800 mètres) et toujours à proximité de cours d'eau. Les maisons, construites sur pilotis, sont plantées, sans ordre à la volonté de chacun, et les villages laissent à désirer sous le rapport de la propreté.

III. — Dans l'intérieur des villages, et pour les travaux des champs, les hommes n'ont pour tout vêtement, qu'une bande de cotonnade grossière d'un décimètre de large, entourant la taille puis passée entre les jambes d'arrière en avant, et formant là, une sorte de bavette de 15 à 20 centimètres de long.

Lorsqu'ils sortent de chez eux pour se rendre dans les villages laotiens, ou encore à l'occasion des cérémonies rituelles, ils se vêtissent d'une courte veste ajustée, boutonnée droit, devant, au moyen de boutons blancs en porcelaine ou en verre, quelquefois même en argent. Leur costume se complète d'un pantalon large et d'un turban, de même tissu que la veste ; c'est-à-dire en cotonnade bleue teinte à l'indigo.

Les femmes portent la jupe laotienne courte et une petite veste ajustée semblable à celle des hommes puis un turban.

Tous ces vêtements sont fournis par les Laotiens car, ces Khas qui cultivent cependant le coton, ne savent ni le filer, ni le teindre, ni le tisser. Leurs idiomes ne possèdent point d'expression pour ces diverses opérations.

Les hommes et les femmes ont les oreilles percées. Mais, les premiers n'utilisent cette perforation pour loger de petits cylindres de plomb d'argent ou de cuivre, de la grosseur d'une plume d'oie, que pendant l'enfance et au commencement de l'adolescence. Les femmes portent constamment, des cylindres semblables, des boutons ou des pendants, faits des mêmes métaux.

Les bijoux, très simples et de facture grossière sont, en dehors de ce qui vient d'être indiqué, des colliers, bracelets et boutons de veste. Les jeunes filles portent aussi des colliers et des bracelets faits de perles de verre rouge

ou jaune d'or, de la grosseur d'un pois chiche, qui sont d'importation européenne.

Les tatouages des hommes — les femmes ne sont pas tatouées — se résument en quelques médaillons isolés, sur les cuisses, représentant des animaux fabuleux, qui sont l'œuvre d'artistes laotiens.

IV. — L'alimentation, à base de riz et de maïs, est complétée par des tubercules divers, quelques légumes, du piment, des volailles, des œufs, du poisson et la chair de divers animaux tels que buffles, porcs, cerfs, tigres, ours, singes et serpents.

Ces Khas ne fument point l'opium, mais, ils ont un faible pour l'alcool de riz ou de maïs, qu'ils distillent eux-mêmes. Encore faut-il dire qu'ils n'en boivent, un peu plus que de raison, qu'à l'occasion des grandes solennités de leur existence monotone : enterrements, mariage, etc.

V. — La chasse très en honneur dans ces tribus, se pratique exclusivement à l'aide des moyens et engins suivants : arbalètes, lances, épieux, trappes, pièges, lacets, etc. Avec ces moyens primitifs les Khas capturent cerfs, tigres, ours, singes, serpents, etc., dont ils mangent la chair et dont les dépouilles utilisables sont employées comme signes d'échange commerciaux.

VI. — L'agriculture se borne à la production du riz, du maïs, de patates, d'ignames, de tabac, de piment, de coton, de haricots et de quelques légumes.

L'élevage porte sur les buffles, porcs, volailles, etc.

La cueillette, en forêt, produit de la laque rouge, de la cire, du miel, de la gomme damar, des plantes médicinales, etc.

Comme industrie, ces Khas se bornent à fabriquer des torches de damar, des nattes et de la vannerie assez fine.

Aucun travail des métaux ou du bois, hors la confection des cercueils.

VII. — Le commerce se fait presque toujours au moyen d'échanges en nature, sauf pour la portion assez faible nécessaire au paiement en numéraire de l'impôt personnel des villages (2 dollars par an par homme de 18 à 60 ans.)

Les produits de l'agriculture, de l'élevage, de la chasse, de la cueillette et de l'industrie sont échangés contre des tissus, des vêtements confectionnés, des outils aratoires, de la mercerie, des allumettes, de la bimbeloterie, des perles, des bijoux, etc.

VIII. — Bien que d'une grande hardiesse à la chasse des fauves, qu'il capturent à l'aide des moyens plutôt rudimentaires énumérés ci-dessus, les Khas des deux tribus dont nous nous occupons ici sont extrêmement pacifiques. La détonation d'une arme à feu les effraie.

IX. — Les Tiaris et les Mong Khong sont polygames, mais ce sont les chefs de village et les gens aisés, fort peu nombreux d'ailleurs, qui usent de cette faculté, encore, le nombre de leurs épouses est-il de deux, et, fort rarement, de trois.

La femme a, dans le ménage, une grande influence morale sur les enfants.

Un fiancé doit verser aux parents de sa future femme, comme dot, une somme qui varie entre 7 et 8 piastres, plus quelques cadeaux en nature, suivant ses ressources ou sa générosité.

X. — Au point de vue législation, ils observent encore d'antiques coutumes patriarcales, vestiges des anciens âges, qui laissent la plus grande latitude à l'initiative et à la conscience du chef de famille.

Toutefois, l'action judiciaire s'exerce en commun, par groupes de familles, lorsqu'il s'agit d'un vol commis par un étranger aux tribus (il ne se produit jamais de cas semblable dans leur sein), et la peine est une amende fixée au double de la valeur de la chose volée.

L'homicide étant inconnu parmi ces braves gens, leurs coutumes sont muettes sur la punition de ce crime.

XI. — Assez pauvres sous le rapport des distractions bruyantes, ces Khas ne possèdent, en propre, qu'un seul instrument de musique ; la flûte-clarinette à cinq trous avec anche de roseau. Ils ont aussi des gongs de bronze qui proviennent de l'Annam.

Dépourvus de chanteurs ou improvisateurs professionnels, ils se bornent à réciter ou à psalmodier, sans pré-tention, des poèmes en langue Thaï, qu'ils ne comprennent point, pour la plupart.

Pas de danses ni de jeux d'argent.

Ainsi donc, ne comptant parmi leurs membres, ni fumeurs d'opium ni joueurs, ces deux tribus Tiaris et Mong-Khong sont un exemple salulaire au milieu des peuples du Laos. Elles forment un groupe de gens heureux vivant honnêtement et contents de leur sort.

VI. — KHAS PHOU THUNNG OU K'KEMOU.

I et II. — *Nom du groupe; celui qu'il se donne; celui que lui donnent les autres indigènes; historique; situation géographique; nombre approximatif; liste des villages.*

Les Khas Phou Thunng du Cammon, ainsi nommés par les Laotiens parce qu'ils se sont détachés d'un groupement établi jadis sur le Phou-Thunng, massif de la chaîne annamitique, versant oriental, dépendant de la province de Nghê-An, sont, en réalité, des Khas K'kemou et se désignent eux-mêmes ainsi.

Ils reconnaissent appartenir à la grande tribu des K'kemou répandue, au Laos, sur les territoires de Luang-Prabang, des Sib-Song-Panas, des Hua-Phans (où nous les avons étudiés sous le nom de Kha Khao (ou Tiè); dans le bas Yunnan, le Kouang Tong, le Kouang-Si, etc.

Dans leur dialecte ; K'kemou signifie « homme », en général, ou être humain.

Suivant la tradition orale conservée parmi le petit groupe du Cammon, il aurait existé, il y a plusieurs siècles, sans qu'on puisse en fixer le nombre, un royaume Kha K'kemou qui occupait de vastes territoires, au nord de Luang-Prabang? Ce royaume nommé Tchiom Lêng ou Chom Lêng (*Royaume-Fort* en Thaï), s'étendait sur les montagnes qui séparent les vallées hautes du « Roong Hom Nam Tè » (Papien ou haute rivière Noire), et un autre cours d'eau important allant à la mer vers le soleil levant (sans doute le fleuve Rouge, ou A. Ti Kiang actuel?).

Un des rois Khas fit, paraît-il, la guerre aux princes du sud, et régna sur Luang-Prabang ainsi que plusieurs de ses descendants?

On verra, par l'examen du tableau joint à l'Introduction de cette étude, que les Khas K'kemou de cette province, au nombre de 700 individus environ, se répartissent entre neuf villages des Muong Cammon et Hinboun, ainsi que dans le canton de Napé.

III. — *Caractères physiques.*

Nous ne pouvons mieux faire que renvoyer le lecteur à l'une de nos études précédentes, dont copie est ci-jointe, sur la branche Kha K'kemou qui habite les Hua-Phans (Khas Khao ou Tiè), car, nous avons reconnu que les caractères physiques des gens de cette race se conservent et sont identiques quel que soit leur habitat.

IV. — *Linguistique.*

Voir ce qui a été dit pour les Khas Khaò et consulter le vocabulaire ci-joint sur lequel se sont portés que les mots qui diffèrent de ceux correspondants du vocabulaire Kha Khaò.

J'ai été heureux de pouvoir constater, en causant aux Phou-Thunng de cette province à l'aide dudit vocabulaire

Kha Khaô établi aux Hua-Phans en 1901, que la transcription phonétique employée était bonne? En effet, toutes mes paroles furent comprises, sans hésitation, et elles amenaient sur le visage des interpellés tous les signes de l'étonnement et du contentement.

Je repris, ensuite, mot à mot le vocabulaire Kha Khaô et lorsqu'une différence dans la construction ou la prononciation d'un mot se produisait, je la consignais sur le vocabulaire Phou Thunng qui est ci-après.

Les vieillards que nous avons interrogés se souviennent encore des moyens employés jadis pour correspondre à l'aide d'objets divers réunis ensemble et ayant une signification symbolique. Tels, par exemple une branche charbonneuse ou un tison éteint sur lequel étaient fixés des plumes d'oiseau ou de poulet, et deux piments rouges secs, auxquels on joignait, parfois, un morceau de rotin. Cet assemblage était bien plutôt une sorte de laissez-passer marquant que le porteur remplissait une mission, qu'une correspondance proprement dite, puisque la nature immuable de chacun de ces objets signifiait : 1° le tison, que le porteur devait marcher jour et nuit; 2° les plumes, qu'il devait avoir la légèreté et la vitesse de l'oiseau; 3° le piment que son cœur devait être ardent et son courage invincible pour surmonter les difficultés, et qu'il devait conserver dans sa mémoire comme la saveur brûlante persistante du piment, le texte de la correspondance qu'il était chargé de transmettre verbalement; 4° enfin, le rotin rappelait au porteur le châtement qui l'attendait s'il manquait à sa mission.

On employait ce moyen, surtout, en cas de guerre, de trouble ou de calamité publique, pour correspondre avec d'autres tribus amies, ou entre groupements éloignés d'une même tribu.

Pour marquer l'existence et la reconnaissance des créances, on employait deux morceaux de bois, analogues à la « taille » en usage chez les boulangers.

Le prêteur et l'emprunteur, après s'être mis d'accord,

prenaient une lamelle d'écorce de bambou de 3 à 4 centimètres de large, puis, après l'avoir fendue en deux et mis en contact les faces internes de chaque morceau, ils pratiquaient sur les deux tranches rapprochées, un certain nombre d'entailles représentant les unités des choses dues.

Chacun prenait alors une ou deux lamelles et il suffisait de les rapprocher ultérieurement comme un coupon d'une souche pour confirmer l'engagement pris si la concordance était parfaite.

Les unités, objet de la transaction, étaient comptées en nombre de têtes pour les bestiaux, en mesures de 36 kilog. pour les grains, en barres d'argent, pour les fonds, etc.

S'il y avait des intérêts, leur taux était indiqué par des encoches plus petites pratiquées sur une autre partie des lamelles de bambou.

Ces « tailles » ne servaient, en somme qu'à marquer les quantités d'objets faisant l'objet de la transaction, car à défaut d'écriture la nature de ces objets n'était définie que dans la mémoire des contractants.

V, VI, VII.

Bien que vivant au milieu ou au contact de populations de races différentes les K'kemou ou Phou-Thunng du Cammon, — sauf quelques familles dont on parlera plus loin — ont conservé leurs usages et coutumes.

Comme il serait oiseux de rééditer ici ce que nous avons déjà dit, nous renvoyons le lecteur à l'étude sur les Khas Khaô (ou Tiè).

VIII. — *État intellectuel; croyances religieuses et autres, etc.*

A la suite d'une grande disette, les K'kemou, habitant la vallée du Nam-Phao, descendirent dans la plaine du Mékong, il y a 25 ans environ, pour s'y procurer du riz. Mais,

conseillés par des Birmans, les Laotiens se saisirent de leurs personnes et les vendirent comme esclaves au Siam.

C'est alors qu'après la promulgation, par le roi de Bangkok, de la suppression de l'esclavage, des esclaves K'kemou furent recueillis par la mission apostolique d'Oubône, et, quelques familles K'kemou furent établies dans l'île de Don-Done (Muong Hin-Boun).

Depuis un an, 40 de ces familles comprenant environ 115 individus des deux sexes se sont fixées sur la rive gauche du Mékong dans une chrétienté de nouvelle formation.

Mais ces K'kemou sont les seuls qui, par reconnaissance pour l'aide et la protection à eux accordées par les missionnaires, aient embrassé le christianisme. Encore est-il bon de dire qu'ils ont gardé une certaine indépendance d'esprit; ce qui a précisément motivé leur exode de Don-Done et leur installation sur une nouvelle chrétienté où ils sont sans doute tenus moins étroitement au point de vue dogmatique ?

IX. — *Coutumes relatives au mariage, à la naissance, à la mort et à toutes les circonstances de la vie.*

Mêmes observations que ci-dessus, voir l'étude sur les Khas Khaô.

VII. — SÈKS

I et II. — *Nom du groupe, historique, situation, nombre des individus, liste des villages.*

I. — Le groupe ethnique, ou la tribu qui se donne le nom de Sèk et est désigné également sous ce même vocable par les autres peuples du Laos, paraît avoir été formé d'anciens aborigènes qui ont évolué vers un état social supérieur à celui qu'ils possédaient ? Mais, en l'absence de

tout monument, architectonique, manuscrit ou épigraphique ancien, il est impossible de déterminer à quelle époque commença leur évolution ?

Toutefois, comme elle s'est faite dans le sens du Bouddhisme on peut croire, avec quelque raison, qu'elle n'est pas antérieure à la date de l'introduction de cette religion dans le bassin du Mékong ?

Il existe, à Muong Attamat (rive droite), deux pagodes construites par les Sèks alors qu'ils étaient là en exil ; mais elles n'offrent aucun intérêt archéologique spécial et on n'y trouve ni un manuscrit ni une inscription lapidaire ayant trait à l'histoire du groupe ?

Bien qu'il paraisse assez plausible de croire (si on considère l'emplacement traditionnel du berceau de leur tribu), que les Sèks aient été jadis, dans un état social et moral identique à celui d'autres autochtones (Khas de diverses races), ils s'en défendent jalousement et semblent avoir honte de cet état ancien ? C'est pour cela, sans doute, que fiers des progrès qu'ils ont faits, ils ne tiennent point à conserver de tradition antérieure à celle de leur accession au néo-Bouddhisme ?

II. — Suivant la tradition, les Sèks seraient originaires de la haute vallée du Nam-Theûn (ou Nam Kadinh), et, le dernier Muong, connu sous le nom de Muong Sèk, aurait eu pour emplacement le Ban Theûng actuel, qui n'est plus qu'un chef-lieu de canton.

Avant la chute de Vien-Tiane, le Muong Sèk comprenait treize cantons, occupait une surface de 2.000 kilomètres carrés, environ, et comptait une population de 7.500 à 8.000 familles (30.000 à 32.000 habitants). Mais il ne tarda pas à perdre de son importance car, après avoir détruit Vien-Tiane, en 1827, les Siamois, qui poursuivaient son dernier roi, Tiao-Anouk, transportèrent de force, sur la rive droite du Mékong, la plus grosse part de la population Sèk, en vue de profiter de l'adresse, de l'activité et de l'énergie de cette race pour peupler et mettre en culture les

plaines encore stériles, entre Iassoutone et Sakhône-Nakhône.

Le tableau qui est ci-dessus, à l'Introduction, montre ce qui reste de ce groupe, sur la rive gauche : depuis quelques mois, 26 familles comprenant 107 personnes ont quitté leur lieu d'exil (Attamat) et sont venues se fixer sur notre territoire. Mais comme ces montagnards ont habité les plaines depuis plus de 70 ans ils ont perdu la tradition de l'habitat ancien, et se sont fixés au bord du Mékong sur une plaine alluviale.

Pendant l'exil, ils se refusaient à s'allier avec les indigènes d'autre race que la leur, d'où dégénérescence génitale et diminution du nombre des individus. C'est une race qui s'éteint et dont, si elle se confine en son isolement, il ne restera bientôt plus trace !

III. — *Caractères physiques.*

Le type Sèk, dans son ensemble, rappelle celui des Khas Phongs ou Phou K'kenièngo, groupe unique qui habite les Hua-Phans.

D'allure souple, dégagée ; les membres robustes, bien proportionnés ; l'aspect ouvert et franc ; tels se présentent les Sèks, dont la stature varie de 1^m,56 à 1^m,68 avec une moyenne de 1^m,60.

Le crâne ovale est normalement développé ; les cheveux abondants, noirs, et coupés ras, y sont bien plantés laissant à découvert un front droit, légèrement bombé. Les yeux, brun-noir, grands et plutôt ronds, sont d'un écartement normal, sous des arcades sourcillères bien fournies, et assez prononcées. Le faciès est légèrement ovale ; les tempes ne sont point trop déprimées ni les pommettes trop saillantes. La bouche un peu forte, est bien dessinée et s'harmonise avec un nez droit, de volume moyen et des oreilles, petites, finement ourlées et peu écartées.

Le système pileux est assez développé et un assez grand nombre d'hommes portent la barbe ou les moutaches.

Les femmes Sèks présentent les mêmes caractères que ci-dessus, mais plus affinés et leur stature ne dépasse guère 1^m,55. Par suite d'affaiblissement génital ayant pour cause la consanguinité des membres de la race, ces femmes sont souvent infécondes, ou ne peuvent donner le jour qu'à un ou deux enfants.

Les hommes ont pris l'usage du tatouage des cuisses et de la poitrine. Par contre, les femmes ne sont jamais tatouées, même partiellement.

IV. — *Linguistique.*

(Voir le vocabulaire ci-joint.)

Avant que les Laotiens n'arrivassent dans le bassin du moyen Mékong, les Sèks n'avaient point d'écriture, ce qui constituait, pour eux, un état d'infériorité manifeste dont ils voulurent sortir. Ils se mirent donc à apprendre l'idiome des nouveaux venus puis, peu à peu, à l'écrire. Finalement, avec la religion bouddhique, ils adoptèrent la langue, les coutumes et le costume des immigrants de la dernière heure. Dans ces conditions, le dialecte Sèk ancien se modifia par contact, finit par ne plus être employé qu'au sein de la famille, puis finalement, fut abandonné. C'est donc, pour ainsi dire, une langue morte, que nous nous proposons d'étudier aujourd'hui.

Il existe quelques mots, tel, par exemple : G'gaò (riz), qui a été emprunté à l'annamite, ou que les Annamites ont conservé d'un idiome ancestral....., puis certains autres que la lecture fera connaître.

Quand on l'étudie, on sent, dans le dialecte Sèk (ou du moins dans celui que parlent encore de nos jours quelques représentants de cette race qui s'éteint), que des traces phonétiques des dialectes Khas, c'est-à-dire autochtones, y subsistent encore. Elles y sont alliées à des consonances plus douces, rappelant quelque peu l'idiome Malais, et qui proviennent, sans doute, de l'influence par contact de l'idiome Laotien, lequel n'est parvenu que très lentement

à se substituer, dans l'usage courant, au dialecte Sèk ancien.

On y remarque, notamment, que la plupart des consonnes du commencement des mots sont redoublées dans la prononciation; phonétique que nous avons rendue graphiquement, en doublant ces consonnes et en les séparant par une apostrophe.

On y rencontre, en outre, quelques finales en *loï*, en *ouill*, en *oull*, en *all*, en *aï*, etc. et plusieurs gutturales bien caractérisées. Mais, les principales et plus nombreuses consonances sont formées par des labiales, des dentales, et des palatales, avec quelques rares nasales, employées soit séparément, soit associées entre elles pour former les diphthongues ou les syllabes composant les mots.

En résumé, le dialecte Sèk est en principe, *recto-tono*; il se parle d'une façon un peu saccadée au commencement des mots, qui se terminent en traînant ou par des sons mouillés.

Moins rude que ne le sont, en général, les dialectes Khas, le parler Sèk est, en somme, harmonieux, euphonique et agréable à l'oreille.

V. — *Habitation, vêtement, bijoux, coutumes, jeux, arts*¹.

Anciennement, les Sèks étaient vêtus, comme les Phou-Thaïs, de vêtements longs : pantalon large, souquenille et turban volumineux, de coton ou de soie suivant la condition de chacun; le tout d'une teinte bleu-foncé, presque noire et d'aspect propre et sévère. Les femmes portaient

1. On a vu plus haut que, depuis longtemps, plusieurs siècles sans doute, les Sèks, évoluant vers un état social supérieur avaient adopté successivement le costume, le genre d'habitation, les coutumes, l'organisation sociale, la religion, les lois pénales, la langue et l'écriture des Laotiens. Il nous suffira, pour éviter des redites, de noter sommairement, en les récapitulant, dans les paragraphes suivants, les différences principales existant entre l'ancien et le nouvel état des Sèks.

alors, comme les femmes Phou-Thaï, la jupe longue, la veste et l'écharpe de tête. Elles n'avaient que de lourds et informes bijoux d'argent, au cou, aux poignets, aux chevilles, aux oreilles, en agrafes sur les vêtements ou en plaques de chignon dans la chevelure. Les hommes seraient leurs poignets de gros bracelets d'argent et leurs doigts de bagues massives de même métal.

Aujourd'hui, les uns et les autres ont des bijoux d'or, d'argent ou de cuivre rouge, plus élégants, qui sont l'œuvre d'orfèvres de la race, élèves des artistes Laotiens. L'orfèvrerie est le seul art exercé par les Sèks, encore faut-il dire qu'il ne comporte aucune invention et se borne à reproduire à jet continu les modèles courants en usage depuis longtemps.

Aux divers points de vue des coutumes, de l'habitation et des jeux, les Sèks ont imité en tout les Laotiens. Ils sont relativement peu adonnés à l'opium mais ne dédaignent point l'alcool, de riz ou de maïs, qu'ils consomment à toute occasion.

VI. — *État social, organisation du village et de la famille.*

La base de l'état social est la famille, dont le chef a un pouvoir presque absolu sur ses enfants. La mère de famille n'est pas, comme parmi d'autres races Asiatiques, systématiquement exclue de la direction morale des enfants, elle y participe, au contraire avec son époux.

Le village, composé de la réunion des familles, vivant chacune dans sa maison propre, est placé sous la direction d'un Pho-Ban (Père village) élu par les habitants. Ce chef fait la police, transmet les ordres de l'autorité supérieure, établit les rôles d'impôt et en opère la collecte. Il règle, généralement en conciliation soit seul, soit assisté de quelques anciens, les petits différends qui surgissent entre voisins.

Les villages sont groupés sous l'autorité d'un fonction-

naire nommé Ampheu et ce groupement prend le nom de Tasseing (canton).

Enfin, anciennement, la réunion des cantons formait un Muong ; mais depuis 1827, cette organisation n'existe plus.

VII. — *État économique, agriculture élevage, industrie, commerce, chasse, pêche.*

Les Sèks sont encore renommés pour leur habileté à pratiquer diverses cultures, notamment les rizières, établies sur les flancs des coteaux, à l'aide d'un système remarquable d'irrigation et de drainage alternatifs, analogue à celui que pratiquent les Phou-Thaïs, les Thaïs Neuas, les Lus et les populations du Bas-Yunnan occidental.

Ils pratiquent les cultures courantes et produisent, en outre, celles du coton, du tabac, du piment, de la canne à sucre, etc., etc.

L'élevage auquel ils se livrent comprend le buffle, le bœuf et le cheval en petites quantités, le porc, les volailles, etc.

L'industrie, toute familiale, se résume en la confection des tissus pour vêtements, des instruments et objets usuels, domestiques et agricoles, de l'orfèvrerie, le tout n'ayant point pour but l'exportation ni même le commerce régional mais, simplement de satisfaire aux besoins de la consommation locale. Dans ces conditions, on conçoit que le commerce se résume à la vente de quelques produits de l'élevage ou de la culture (riz, tabac, piment) excédant les besoins de l'alimentation.

La chasse et la pêche sont pratiquées, avec succès, par les Sèks, soit à l'aide de fusils, à piston ou à pierre, d'arbalètes, d'arcs, de pièges, de lacets ; ou bien de tous les engins de pêche connus, depuis le barrage complet des rivières, jusqu'aux verveux, aux nasses, et même la ligne flottante dont l'hameçon est un simple clou informe.

VIII. — *État intellectuel, croyances religieuses et autres.*

L'état intellectuel des Sêks peut être considéré comme plus élevé que celui d'autres autochtones, ou aborigènes, puisqu'ils forment un groupe qui a évolué en s'assimilant la religion, le langage, l'écriture, les coutumes usuelles et les lois, d'un autre peuple aborigène, dernier venu dans le pays.

Toutefois, cela ne veut point dire que, bien qu'il ait embrassé le Bouddhisme, ce groupe n'ait conservé quelques croyances anciennes ni certains usages ou rites familiaux. En effet, car, le culte des ancêtres, notamment, y est encore pratiqué au sein de la famille, et on y croit aussi à l'intervention et à l'influence, tout au moins morales et tutélaires, de l'esprit (des Phis) des ascendants, par delà la tombe.

IX. — *Coutumes relatives au mariage, à la naissance, à la mort et à toutes les circonstances de la vie.*

Enfin, les Sêks ont, maintenant, adopté complètement, on l'a vu plus haut, toutes les coutumes laotiennes touchant le mariage, la naissance, la mort, et toutes les autres circonstances de la vie. Ils obéissent, de même, aux prescriptions du Code de Vien-Tiane, mais en observant, toutefois, pour la discipline intérieure, familiale et communale, certaines règles ancestrales, consacrant l'autorité du père de famille sur les siens, et du chef de communauté sur ses administrés.

VIII. — Sôs ou R'NEKOUÉ-B'BRRÔ.

I et II. — *Nom du groupe, historique, situation, nombre des individus, liste des villages.*

Les membres du groupe ethnique nommés Sôs, par les Laotiens et les Siamois, se nomment eux-mêmes R'nekoué-B'brrô (hommes rustiques et peu instruits).

Ils se reconnaissent issus d'autochtones fixés, jadis dans une région située à plus de trois semaines de marche, au-dessus de Luang-Prabang?

Suivant la tradition, il aurait existé, il y a environ trois siècles un Muong formé par les R'rekoué B'br rô, nommé V'vouill H'hôu se divisant en deux groupes portant les noms de : H'hôu pô peûgne et H'hôu pô d'deûp (Hôu du Nord et Hôu du Sud) qui s'identifient, comme nom et position, avec les deux Muong Hôu actuels, peuplés par des Lûs.

A l'époque où existaient ces Muongs, la tribu était déjà en état de migration et les deux groupements comprenaient à peu près 1.500 familles nombreuses.

Repoussés par des peuplades plus puissantes, mieux organisées et armées, les ancêtres des Sôs actuels continuèrent leurs migrations vers le Sud. La tradition s'est conservée de stations plus ou moins prolongées qu'ils firent sur les territoires de Luang-Prabang et du Tran-Ninh (Muongs Lan Xang Nua et Muong Pou-Eûn) avant de se fixer sur les points (où nous trouvons actuellement leurs descendants), les Muongs, Thakèk, Niom-marath, Mahasay (province du Cammon), et aussi, paraît-il, dans la partie nord de celle de Savannakhêt (à Muong Vang).

Comme les Sèks, dont ils devinrent les voisins, les Sôs (que nous désignerons désormais ainsi) subirent l'influence laotienne, élevèrent leur moral et leur état social en adoptant peu à peu, les mœurs, le costume, la langue et les croyances religieuses de cette race.

Ils ne possèdent, naturellement, aucun monument, épigraphique ou architectonique relatifs à leur ancien état. Mais il est remarquable, si on les compare avec d'autres tribus, qu'ils aient conservé une tradition, assez nette et très plausible, de l'histoire de leur race.

Après le démembrement du royaume de Vien-Tiane les Siamois transportèrent sur la rive droite du Mékong la plus grande partie des Sôs établis sur la rive gauche et les internèrent dans les Muongs Phô et Out Soumane, près de Sakhône Nakhône. Là, contrairement à ce qui eut lieu pour

les Sèks qui diminuèrent en nombre, les Sôs foisonnèrent et triplèrent le leur. Les 1.000 familles transportées, il y a 75 ans sont aujourd'hui, au nombre d'au moins 3.000 ! Ce résultat fut obtenu grâce aux alliances contractées avec les Laotiens.

Quelques centaines de familles Sôs sont revenues sur notre rive aux foyers de leurs ancêtres. Elles forment même le Muong Niom-marath, situé dans la vallée moyenne de la Sé-Bang-Faï.

Ainsi qu'on a pu le voir, la race Sô est en état de régénération et d'accroissement par suite de ses alliances avec les races supérieures du bassin du Mékong.

III. — *Caractères physiques.*

Il serait fort difficile, aujourd'hui, étant donnés les nombreux métissages produits par les alliances avec d'autres races, Khas, Phou-Thaï, Laotienne, etc., déjà métissées elles-mêmes au cours de leurs migrations, de déterminer quel fut, jadis, le type initial des Khas R'rekoué B'brro, devenus les Sôs de nos jours.

Cependant, en prenant une moyenne, parmi un grand nombre d'individus, on peut établir un type moderne, dont les caractéristiques sont les suivantes :

Stature de 1^m,54 à 1^m,65 pour les hommes et de 1^m,50 à 1^m,56 pour les femmes.

Musculature développée. Tête ronde, face un peu plate avec le nez aplati large à la base. Léger prognathisme ; bouche grande et forte avec une dentition puissante et régulière.

Front moyen, un peu fuyant ; pommettes légèrement saillantes, yeux petits et vifs, de forme allongée, chevelure souple, assez claire, coupée ras, ou à demi et bien plantée, oreilles d'un développement moyen.

L'aspect général, même chez les vieillards est dégagé, souple, le regard, quoique légèrement aigu, est franc.

La physionomie, grave au repos, s'éclaire facilement d'un large sourire qui tend la bouche vers les oreilles, épa-

nouit le nez, relève les yeux et découvre deux rangées de dents, larges, régulières et bien plantées.

Le système pileux est, en général, peu développé. Les hommes barbus, ou ceux laissant croître leur barbe sont, relativement peu nombreux, et présentent une large et longue barbiche aux poils clairsemés.

Les femmes ont un aspect assez fruste, surtout après la maternité ; mais elles sont fécondes et excellentes mères de famille.

Comme les Laotiens, les hommes portent des tatouages, plus ou moins compliqués, mais jamais les femmes ne sont tatouées.

IV. — *Linguistique.*

Un simple examen du vocabulaire ci-joint qui contient un tiers de mots à peu près semblables à ceux correspondants du dialecte Tiari permettra de constater l'étroite parenté qui existe entre le dialecte Sôs et ceux des Tiaris et Mong-khong, tels qu'ils se parlent de nos jours.

La numération commune à ces trois tribus est également caractéristique, et dénote chez leurs ancêtres un état intellectuel déjà assez élevé. Les descendants ont prouvé, d'ailleurs qu'ils étaient progressistes.

Dans le parler Sô, qui est extrêmement difficile à saisir et à rendre graphiquement, les consonnes ou diphtongues dominantes, sont surtout des dentales et des linguales que les indigènes émettent les dents serrées, avec une cadence saccadée, au début des mots, et vive à la fin, après une légère pause au milieu.

On y remarque également quelques consonnes fortement aspirées et des sons mouillés.

Le dialecte Sô n'est plus parlé que dans l'intérieur des familles et, pour ainsi dire, dans celles qui sont restées pures de tout métissage. Il ne présente donc, en quelque sorte, qu'un intérêt documentaire, historique et rétrospectif.

V. — *Habitation, vêtement, bijoux, coutumes, jeux, arts.*

Alors qu'ils étaient encore R'rekoué B'brro, les Sôs étaient vêtus comme les Khas du Haut-Laos, d'un pantalon et d'une veste courts, d'un turban volumineux de 10 mètres de long et d'une couverture en coton. Encore ce costume était celui des jours de cérémonie, car, pour le séjour dans le village et pour le travail, il se réduisait à une étroite bande d'étoffe entourant la ceinture, passant entre les cuisses et dont un des bouts formait bavette par devant.

Aujourd'hui les Sôs se vêtissent comme les Laotiens.

Les femmes qui, anciennement portaient une jupe ample et une veste courte, ont adopté le costume des femmes Laotiennes.

Les lourds bijoux presque bruts, en cuivre rouge, que seules, les femmes portaient au cou, aux poignets et aux chevilles, sont encore en usage ; mais l'aisance aidant, elles portent aussi, aujourd'hui, des bijoux d'argent confectionnés par des artisans laotiens.

On a vu plus haut que les Sôs ont adopté complètement le mode d'habitation, les coutumes, la langue, la religion, etc., des Laotiens.

Le seul art qu'on leur connaisse est une danse ancienne, à laquelle ne prennent part que les hommes, et qui s'accompagne des sons tirés d'un violon à deux cordes montées sur unealebasse, une flûte en bambou à cinq trous et une guimbarde en cuivre qui se pince entre les dents.

Ils ne se livrent à aucun jeu d'argent et ne sont pas très adonnés à l'opium. Par contre ils aiment assez boire de l'alcool de riz ou de maïs qu'ils distillent eux-mêmes. Ils semblent même trouver ce vice aimable puisque, pour exprimer le mot ivresse, ils ont un des mots les plus doux de leur rude dialecte : B'boull b'blang.

VI. — *État social, organisation du village et de la famille.*

Les modernes Sôs ont conservé quelques anciens usages des R'rekoué-B'brô identiques à ceux qui ont été signalés chez les Khas Tiaris et Mong Khong; mais à côté de ces pratiques intimes ils ont adopté l'organisation familiale, sociale et politique des Laotiens (voir ce paragraphe à l'article sur les Sèks).

VII. — *État économique: agriculture; élevage; industrie; commerce, chasse et pêche.*

Les Sôs, plus nomades et moins industriels que les Sèks ne font de rizières que dans les plaines, et des raïs sur les collines. Ils cultivent également le maïs, les patates, haricots, oignons, aulx, concombres, etc.; le coton, le tabac, la canne à sucre, le piment, etc. La production de la soie leur est inconnue.

Leur élevage est semblable à celui pratiqué par les Sèks et il en est de même, pour leur industrie, moins l'orfèvrerie et la forge, métiers pour lesquels ils n'ont aucun artisan de leur race.

Les éléments de leur commerce sont surtout le riz, le coton, le tabac, le piment séché, et les bestiaux.

Comme tous les peuples autochtones primitifs, les Sôs sont d'adroits et patients chasseurs et pêcheurs. Ils emploient le fusil, la lance, l'arc, le trident, les pièges, lacets, etc., etc.

VIII. — *État intellectuel croyances religieuses et autres.*

(En tout semblables à ceux qui ont été décrits pour les Sèks).

IX. — *Coutumes relatives au mariage, à la naissance, à la mort et à toutes les circonstances de la vie.*

(Mêmes observations que ci-dessus.)

Cependant comme on a pu le voir plus haut, les Sôs ne dédaignent point de s'allier à des femmes d'autres races, de même qu'ils admettent volontiers que des femmes de leur race s'allient à des Laotiens, à des Khas, etc. Il est résulté de cette façon de faire une fusion et une assimilation plus complètes et plus intimes, des Sôs avec leurs voisins, en même temps qu'une augmentation constante des individus du groupe. Il est vrai que tout cela est au détriment de la pureté de la race : mais qu'importe, puisque la fusion produit son amélioration et la sauve de l'extinction.

TABLEAU SYNOPTIQUE COMPARATIF

**D'UNE CENTAINE DE MOTS, LES PLUS USUELS, ET
DES PRINCIPES DE LA NUMÉRATION, RÉSUMANT LES
VOCABULAIRES AFFÉRENTS A CHACUN DES IDIOMES
DES RACES EXAMINÉES.**

N ^{OS} DES VOCABULAIRES	FRANÇAIS	LAOTIENS	KHA TIARI OU (K'KOAI-TRRI)
1° Province du			
1	Ciel	Fa	P'palon
2	Soleil	Ta vèn	Ma dang
3	Lune	Dû-eùn	K'kesaï
10	Tonnerre	Fa hông	K'krûmm
11	Éclair	Fa lù òm	L'lè l'liaï
12	Arc-en-ciel	Hong kine nam	P'paring
13	Est	Ta vèn hòc	Ya ma dang lò
14	Ouest	Ta vèn tok	Ya ma dang p'patt
15	Nord	Nûa	Ya p'peugne
16	Sud	Thaï	Ya n'ndreûp
17	Terre	Dine	K'ka tè
18	Plaine	Thùng	?
19	Montagne	Phoù	K'kò
22	Eau	Nam	D'deù
34	Fer	Lèk	T'tatt
35	Cuivre	Thong	T'toan
37	Feu	Faï	O-ouil
44	Arbre	Kek maï	T'trung
77	Rizièrre	Na	?
78	Semer le riz	Vane kê	T'tûk s'slò
86	Rizièrre de monta- gne	Raï, ou Haï	S'sraï
87	Buffle	Khoaï	T'tréa koun
88	Bœuf	Ngoua tone	N'ndrô
106	Cheval	Ma	A-sè
98	Cochon	Mou	A-li
114	Mâle	To phò	T'tieng koun
115	Femelle	To mê	T'tieng kane
116	Oiseau	Nok	T'tiom
118	Poule	Kaï mê	D'doué kane
119	Canard (femelle)	Pète mê	T'téa kane
130	Poisson	Pa	S'sia
147	Homme (homo)	Khone	K'koaï
148	Homme (un)	Khone phou saï	K'koaï t'tia mieng
149	Femme (une)	Khone Mê gning	K'koaï Mak sèm
171	Corps	Tô	S'satt

KHA MONG KHONG (OU K'KOAI B'BRRO)	SÔ (OU R'REKOUÉ B'BRRO)	SÈK
Cammon.		
Comme ci-contre	M'melong	B'bune
id.	M'ménang	Ta g'gnane
id.	M'masaï	B'bliên
id.	K'kré âm	B'bune p'ptrà
Ta r'rièll	T'ta r'rièll	B'bune t'tieûp
id.	M'meûrong marègne	Ngouc rong
Ma dang lô	M'ménang lô	Ta g'gnane hoc
Ma dang d'droû	M'ménang d'droû	Ta g'gnane toc
id.	Po peugne	R'ra kunc
Dang b'bhûnn	Po d' deûp	R'ra teû
id.	Kou tèk	B'ball
?	Thong taligne	Thong
D'dom	K'ko	P'phrà
id.	D'deûk	D'deûp
id.	T'tak	Má
id.	?	Luang
id.	H'hauï	Paï vi
T'taneûm allouang	T'tanom ha longue	Ko maï
?	Taligne	?
T'tûk s'srrô	T'trû kâ	V'voua k'klâ
id.	S'sraï	H'haï
R'rièk	Ki kiak I-koun	T'toua Vaï
id.	D'drrô	T'toua Bô
Ha-sè	Ha-sè	T'toua Ma
Ha-lik	Ha-lik	T'toua Moû
T'tièng t'sarr	I. koun (ou tank kok)	Tak (ou T'toua phou)
Comme ci-contre	I. kane	T'toua mè
id.	T'tieûm	T'toua nok
N'ndroué kane	D'droué kane	Kaï t'toua mè
id.	T'téa kane	Pitt t'toua mè
id.	S'sièa	Pla
Le k'koaï	R'rekoué	K'khone
Le k'koaï tang cong	R'rekoué tang kone	Pho saï
Le k'koaï r'ropaï	R'rekoué r'repaï	M'mbûk
Bétiak	B'bè (ou l'louè)	Thi tona

N ^o DES VOCABULAIRES	FRANÇAIS	LAOTIENS	KHA TIARI OU (K' KOAÏ-TRRI)
172	Tête	Houa	P'pleù
177	Œil	Ta	Matt
192	Main droite	Mù khoua	T'tala a tam
193	Main gauche	Mù saï	T'tala à virr
197	Mamelle	Nom	T'to
213	Lait	Nam nom	D'deù t'to
210	Sang	Lû-ott	A-ham
215	Manger du riz	Kine khaò	T'tia doï
216	Boire de l'eau	Kine nam	Nouai d'deù
249	Village	Banc (<i>ou</i> Ban)	Ouill
253	Maison	Lang hù-eïne	D'doung
264	Foyer	Thaò	T'tapaï
278	Arc	Na	T'tamièng
279	Flèche	Louk Na	Tiara t'tamièng
280	Bouclier	Khèn	?
283	Hache	Khouane	A-tiate
285	Bêche	Sièm	N'ngoa
286	Charrue	Thaï	?
287	Jour	Mù (<i>ou</i> Vane)	T'tane gnaï
288	Nuit	Khùn	S'sédao
293	Année	Pi	Mou k'kemò
306	Aller	Paï	Peù
307	Venir	Ma	Soù
313	Se coucher	None	T'ta bitt
314	Dormir	None lâp	Bitt l'legnètt
316	Voir	Hène	N'ngine
317	Entendre	Daï Ngine	Song
322	Parler	Pak (<i>ou</i> Vao)	Tam teung
326	Crier	Hong	R'rò
331	Avoir faim	Iac kine khaò	Mié doï
332	Avoir soif	Iac kine nam	Maha d'deù
342	Avoir la fièvre	Mi tchièp kaï	A hi sagnètt
347	Médecin	Khone Mo ya	R'roué r'rhaò
348	Remède	Ya tchièp	R'rhaò
358	Mourir	Ett taï	R'requite
362	Voler (dérober)	Lak kaunng	T'touite
363	Tner	Kha	Pèt ka quite
364	Blanc	Khaò	K'klauc

KHA MONK KHONG (OU K'KOAI B'BRÔ)	SÔ (OU R'REKOUÉ B'BRÔ)	SÈK
Comme ci-contre	P'pleûc	Bac t'traô
id.	M'matt	Klong mi p'phra
id.	Ha di ya tam	Pha mu kou
id.	Ha di ya virr	Pha mu vèle
id.	T'tô	T'tiou
id.	D'deûk t'tô	Nam t'tiou (ou d'deûp)
id.	Ha ham	Loû-ote
T'tia r'raoua	T'tia ha houa	Kine g'gaô
id.	N'ngoï d'deûk	Kine nam
id.	Vill (ou V'vuill)	B'hrall
id.	D'dong	L'lang r'rane
id.	Ta pè	Thao vi
K'kamirr	T'tamièng	N'noua
Tiara k'kamirr	T'tira t'tamièng	Lim n'noua
?	T'tiatt (ou pène)	?
Comme ci-contre	Ha-tiêt	Mac vouane
Kou dô	K'kou dô	Mac I hac
?	R'rate taligne	Ha thaï
Ti gnaï	S'si gnaï	Mû g'gnane
Comme ci-contre	S'si dao	Dang g'gnane
id.	K'koumô	Phi
id.	P'peû	P'paï
id.	T'tiou	Ma nik
id.	B'bitt	Noune
id.	B'bitt l'legnètt	Guip p'phra
N'nièng	L'lone	D'dèn
I-tchang	T'tabugne (ou toung)	Ngnee Neû r'roua
R'revoua	R'revaô	K'kraô
A lang	Ha l'long	H'hô
Bié r'raoua	I-t'tia ha houa	Hate kine g'gaô
Ma hang d'deû	Ingoï d'deûk	Hate kine d'deûp
Thite ia hi	Ha-ï k'kac	Haum khêt
Comme ci-contre	L'loué r'raô	B'bouu mô beû maï
R'raô allong	R'raô	Beû-maï
Ou kite	Kou-Tit	T'traï
T'touaïte	Î-touaïte	L'lac
Comme ci-contre	Ha quite	K'khâ
Blaï	K'klauc	H'hao

N ^o DES VOCABULAIRES	FRANÇAIS	LAOTIENS	KHA TIARI OU (K'KOAI-TRRI)
365	Noir	Dam	Hèng
366	Jaune	L'luang	R'réa
367	Vert	Khiô	?
368	Rouge	Dèng	K'kesaô
369	Bleu	S'siou	T'tialong
Numé			
370	Un	Nünnng	Moué
371	Deux	Song	Barr
372	Trois	Sam	Paï
373	Quatre	Sì	Paune
374	Cinq	Ha	T'sèng
375	Six	Hauc	T'tapatt
376	Sept	Quèt	T'ta poull
377	Huit	Pèt	T'ta koal
378	Neuf	Kaô	T'ta ki
379	Dix	Sibp	Moué kite
380	Onze	Sibp hèt	Moué kite le moué
382	Vingt	Sao (ou di sibp)	Barr kite
385	Cent	Roï nùnnng (ou Hoï)	Moué kalam
386	Mille	Phane nùnnng	Moué gnine
387	Dix-mille	Mûne nùnnng	Moué Moune

KHA MONK KHONG (OU K'KOAI H'RRÔ)	SÔ (OU R'REKOUÉ B'RRÔ)	SÈK
Comme ci-contre	Hègne	R'ram
Tine t'tréa	?	V'vang
T'tialong	R'rémong	H'héô
Ou saô	Kou saô	R'ring
id.	?	S'siou
ration.		
Même numération que	Moué	Nûng
ci-contre	Ball	Song
id.	Paï	Sam
id.	Paune	Si
id.	Seûng	Ha
id.	T'tepêt	R'rok
id.	T'tepoul	Quêt
id.	T'tecol	Pêt
id.	T'teké	K'kou
id.	Moué kite	S'sié
id.	Kite le moué	S'sié le nûng
id.	Ball kite	Song s'sié
id.	Moué k'klam	Rõi nûng
id.	Moué kite k'klam	P'phane nûng
id.	Kite Moué kite k'klam	Mûne nûng (ou S'sié P'phane)

N ^{OS} DES VOCABULAIRES	FRANÇAIS	LAOTIENS	KHA POU-HOC
2^e Province des Hua-			
1	Ciel	Fa	K'ktoull
2	Soleil	Ta vèn	Matt t'tegné
3	Lune	Dũ-eũn	K'ki
10	Tonnerre	Fa-hông	K'ktoull keull
12	Arc-en-ciel	Hèng kine nam	M'melong houc Hott
13	Est	Ta vèn hoc	Matt t'tegné gnò
14	Ouest	Ta vèn toc	Matt t'tegné lipp
15	Nord	Nũa	Toumm kone
16	Sud	Thaĩ	Toumm mou eũc
17	Terre	Dĩne	K'keté
18	Plaine	Thũng	B'bouam
19	Montagne	Phou	K'klé hũne
22	Eau	Nam	Hott
34	Fer	Lèk	M'méou
35	Cuivre	Thong	?
37	Feu	Faĩ	N'ngnou
44	Arbre	Kok maĩ	Tap paĩ
77	Rizièrre	Na	?
78	Semer le riz	Vane ká	Vane gnò
86	Rizièrre de monta- gue	Raĩ (ou Haĩ)	L'laĩ
87	Buffle	Khoaĩ	T'telao
88	Bœuf	Ngoua tone	Bò
98	Cochon	Moũ	T'tinng
106	Cheval	Ma	Bò ngoua
114	Mâle	To pho	Bo teuk
115	Femelle	To mê	Mê
116	Oiseau	Nok	Tièm
118	Poule	Kaĩ to mê	Hièll mê
119	Canard (femelle)	Pète to mê	Ca mê
11	Éclair	Fa lũ-ôm	K'ketoull l'lela
130	Poisson	Pa	Ca
147	Homme (homo)	Khone	K'ksinng
148	Homme (un)	Khone phou saĩ	Moè tiac
149	Femme (une)	Khone mê gning	Koine tiéa moè

KHA KHAÓ (OU TIÈ) ¹	KHA-PONG (OU PHOU K'KENIENG)	OBSERVATIONS
Phans Ha-tang-hoc.		
Lao Ouane	Touan	
Matt brri	S'sgnaï	
Mounng	Ki	
Keurr húi	Trran keurr	
Daurr prioù	S'serouill	
Bla Matt brri liènn	Tang faï p'ploan s'sg- naï	
Bla Matt brri gounn	Tang faï k'klô s'sgnaï	
Da tnûng	Tang poull	
Da taal	Tang seull	
P'phètt	P'pè	
Trûmm	L'louott	
Nauc	Eurr kieu	
Hom	P'phang	
Kènn trrô	You ong	
L'latt	?	
P'preûa	Hoss	
Toutt s'schon	G'gingng soung	
R'reua	K'ketigne	
T'tiomone gnô	R'ra r'rane	
Rè	L'lègne	
T'trratt	S'sé léo	
L'lum boo	S'sé n'ngô	
S'suan	S'sinnng	
Ham b'brranng	R'rema	
Trrô	S'to koigue	
Yang	Kane (ou Yao)	
Sim	Sômm	
Hièrr yang	H'hirr yao	
Patt yang	Caap yao	
Lib larr	L'leùm ka ko	
Ca	?	
Keùm moû	?	
Tiom brrô	Na moué yong	
Kiu khûm	Na moué arkoui	

N ^{OS} DES VOCABULAIRES	FRANÇAIS	LAOTIENS	KHA POU-HOC
171	Corps	Tô	L'lo
172	Tête	Houa	L'lou
177	Œil	Ta	Kène matt
192	Main droite	Mû khoua	Taï toumm hèng
193	Main gauche	Mû saï	Taï toumm vi
197	Mamelle	Nom	Heùm
213	Lait	Nam nom	Hott heùm
210	Sang	Lû-ott	Mièang
215	Manger du riz	Kine khaò	Tia pâ
216	Boire de l'eau	Kine nam	Houc Hott
249	Village	Bane (<i>ou</i> Ban)	K'koll
253	Maison	Lang hû-eùn	D'diang
264	Foyer	Thaò	M'moull bô
278	Arc	Na	N'ngnang (arbalète)
279	Flèche	Louk Na	K'kseua n'ngnang
280	Bouclier	Khèn	?
283	Hache	Khouane	P'peuong
285	Bêche	Sièm	K'ketiène
286	Charrue	Thaï	?
287	Jour	Mu (<i>ou</i> Vane)	B'bla
288	Nuit	Khûne	P'putt
293	Année	Pi	Vang
306	Aller	Paï	You
307	Venir	Ma	Hom
313	Se coucher	None	Hem
314	Dormir	None lâp	Hèm gnate
316	Voir	Hène	T'tong
317	Entendre	Daï ngine	Oll n'nall
322	Parler	Pak (<i>ou</i> vaò)	K'keyong
326	Crier	Hong	Keûne tia
331	Avoir faim	Îac kine khaò	Tiou tia pâ
332	Avoir soif	Îac kine nam	Tiou hoc hott
342	Avoir la fièvre	Mi tchièp kaï	N'ntiou tò
347	Médecin	Khone mô ya	Bi p'peull soûoc
348	Remède	Ya tchièp	Soûoc
358	Mourir	Ett taï	S'sièn
362	Voler (dérober)	Lak kaunng	T'tlé toull souèll

KHA KHAÔ (OU TIÈ) ¹	KHA-PHONG (OU PHOU K'KENIENG)	OBSERVATIONS
L'lo	T'trebaô	
Pom	K'kli	
Klong matt	Matt	
Ti bla am	R'remouèss, tang sam	
Ti bla avé	R'remouess, tang douók	
Boù	Hoù	
Hom boù	P'phang hoù	
Mame	M'mim	
Mà ma	Sa phâ	
Huoc hom	S'sieng p'phang	
Koung	D'douong	
Gang	D'diung	
P'preuâ brrò	B'borr hoss	
Mô	T'tenou	
Kham mô	K'kham t'tenou	
?	?	
Sau	S'souane	
N'nlâ	T'treboute	
?	?	
S'segui	Sang s'sgnâi	
S'suâng	Sang s'seûgne	
Mou-euil	L'levang	
I-o	M'murr	
Vitt	V'veûte	
Si	H'hieûp	
Si l'loï	Beù h'hieûp	
Hièngg	Môh	
Maik	D'diom	
Teum bri	Maï	
Haite	S'srelâ keû	
Tiou ma	Sao phâ	
Tiou bo hom	Sao p'phang	
I-hèt s'srema	P'peurr	
Mô hac maï ya	Kong ya s'sénam sao	
Maï ya	Ya s'sénam	
K'khane	B'beull	
Leuïl	K'kê doûong	

N ^{OS} DES VOCABULAIRES	FRANÇAIS	LAOTIENS	KHA POU-HOC
363	Tuer	Kha	Thite
365	Noir	Dam	H'hoëtt
366	Jaune	Làang	L'leù-ang
367	Vert	Khiò	L'lé
368	Rouge	Dèng	K'kehète
369	Bleu	S'séou	?
364	Blanc	Khaò	L'loùoc
Numé			
370	Un	Nùnnng	?
371	Deux	Song	?
372	Trois	Sam	?
373	Quatre	Si	?
374	Cinq	Ha	?
375	Six	Hauc	?
376	Sept	Quèt	?
377	Huit	Pèt	?
378	Neuf	Kaò	?
379	Dix	Sibp	?
380	Onze	Sibp hèt	?
382	Vingt	Sao (<i>ou</i> di sibp)	?
385	Cent	Roï nùnnng (<i>ou</i> Hoï)	?
386	Mille	Phane nùnnng	?
387	Dix-mille	Mùne nùnnng	?

KHA (KHAÛ (OU TIÈ) ¹)	KHA PONG (OU PHOU K'KENIÈNG)	OBSERVATIONS
Pâh-nè Î-éang Tiè gnarr S'siou Yimm K'lleuc K'lloë	B'beull p'prâm Yam K'ksaï K'keseùgne K'kesorr L'lè Louc	
ration. ?	? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ? ?	Les trois tribus de Khas énumérées ici n'ont pas de numé- ration propre.

LES MONGOLS¹

LEUR ORGANISATION ADMINISTRATIVE

D'APRÈS DES DOCUMENTS CHINOIS

PAR

M. GEORGES SOULIÉ

Interprète du Consulat Général de France à Shanghai
Membre de la Société Asiatique de Paris.

PLAN GÉNÉRAL

- I. *Organisation administrative des Mongols.* Famille, clan, tribu, ban-
nière, noblesse.
- II. *Les tribus Mongoles : divisions générales.* 1° Tchahars; 2° Mongols
intérieurs; 3° Mongols extérieurs; 4° Mongols du Koukounor; 5° Mon-
gols de l'Alachan.
- III. *La Mongolie vassale de la Chine.* Suzeraineté de la Chine. Com-
ment la Chine exerce sa suzeraineté.

Le nom de *Mongol*, que portent les tribus de pasteurs nomades campées dans la région du désert de Gobi, est d'origine relativement récente. Gengis Khan, au XIII^e siècle,

1. Les documents qui ont servi de base à cette étude, sont :

1° Le *Recueil des Institutions de la dynastie Ts'ing* 大清會典
Ta ts'ing houei tien.

2° L'*Histoire des Pasteurs mongols* 蒙古游牧記 Mong kou
yeou mou ki.

3° L'*Histoire de la dynastie Yuan* 元史 Yuan che.

attribua ce titre de *mongol* qui veut dire *argent* à l'empire qu'il fondait : il suivait en cela la coutume des peuplades tartares, tels les *Kitan* ou *Kitat* appelant *Leao* 遼 (en Kitan = acier fin) leur empire en Chine, et les *Niu-tchen* ou *Niu-tcheu* qui donnèrent le nom de *Kin* 金 (en chinois = or) à leur dynastie.

I

ORGANISATION ADMINISTRATIVE DES MONGOLS.

Le peuple mongol, bien qu'homogène de langue et de race, est actuellement divisé en nombreuses tribus, groupements ou khanats 部 (pou aïmak). Quelques-unes de ces tribus, comme les *Halhas* et les *Eleutes* sont en réalité les débris d'empires morcelés; quelques autres ne sont que des familles ou des clans.

Les tribus, malgré leur indépendance à l'égard les unes des autres, possèdent un régime administratif uniforme, basé sur une organisation à la fois patriarcale et militaire.

Chaque ménage, feu (戸 hou) ou famille (家 kia) est sous les ordres d'un chef de famille (家長 kia tchang) qui est généralement le chef naturel de la famille. Il est responsable de tous ceux qui sont placés sous ses ordres et qui ne peuvent disposer de leurs biens sans son approbation.

Les familles se groupent par dix, sous la direction d'un *dizenier* (什長 che tchang) que chaque groupe se choisit lui-même.

Les familles portant le même nom forment le clan (族 tson) et se choisissent un chef de clan (族長 tson chang) parmi ceux de leurs membres qui paraissent avoir les capacités nécessaires.

Les *dizeniers* et les *chefs de clans* règlent toutes les difficultés et tous les différends qui peuvent s'élever entre les familles.

Les clans se groupent en *tribus* (部 pou ou 部落 pou lo) à la tête de chacune desquelles est placé un chef de tribu (部長 pou tchang) dont le titre varie avec les tribus, mais dont le pouvoir est toujours héréditaire et absolu, sauf en ce qui concerne les relations extérieures et la peine de mort pour lesquelles il faut en référer à l'Empereur de Chine.

Les tribus se groupent à leur tour en *ligues* (盟 meng, tchoholhan) ou confédérations, à la tête de chacune desquelles est placé par élection un *chef de ligue* (盟長 meng tchang) assisté d'un *chef de ligue adjoint* (副盟長 fou meng tchang) : c'est à eux que l'on en réfère dans les affaires graves et dans les incidents ou désaccords entre tribus.

Au point de vue militaire, les tribus se divisent en *bannières* 旗 k'i) qui sont des unités de troupes, mais qu'il ne faut pas confondre avec les huit bannières à couleurs. La *bannière*, administrativement, constitue de plus une sorte de commune : c'est ainsi que les biens des familles sans descendants directs sont administrés pour l'usage public par le chef de bannière.

Le *chef de bannière* (tchassak 札薩克 tcha ssa k'o) tient cet emploi héréditairement ou bien est choisi, sans distinction de rang ou de noblesse. Il est assisté de deux ou quatre *chefs adjoints de bannière* (協理旗務 hie li ki ou) qui doivent être choisis parmi la noblesse.

Tous les Mongols en état de porter les armes doivent le service militaire de 18 à 60 ans et c'est pendant ce temps seulement qu'ils sont inscrits sur les registres du cens mis à jour tous les trois ans sous la direction des chefs de ligues.

Les grades, dans la bannière, sont les suivants :

都統 *tu t'ong*;

副都統 *fou tou t'ong* (un ou deux, selon le chiffre des troupes).

參領 *ts'an ling*, un pour 700 hommes.

左領 *tsouo ling*, un pour 150 hommes.

驍騎校 *hiao ki hiao*, un pour 150 hommes.

領催 *ling ts'ouei*, un pour 25 hommes.

驍騎 *hiao ki*, un pour 3 hommes.

Les *tu t'ong* et les *fou-tou-t'ong* sont choisis parmi la noblesse de la bannière, ou à défaut, parmi les *ts'an ling*. Les *ts'an ling* sont choisis parmi les *tsouo ling* et ainsi de suite.

Les tribus possédant un grand nombre de bannières les distinguent en : bannière de l'aile droite, de l'aile gauche, ou du centre ; bannière d'avant ou d'arrière (左右翼中前後旗) *tsouo yeou yi tchong ts'ien heou k'i*).

Noblesse. — Les Mongols, en plus de leurs titres de noblesse nationale, portent encore des titres chinois et mandchous.

Tous les chefs de tribu, dont certains ont le titre de *Khan* (ᠬᠠᠭᠠᠨ 汗 *han*) ou de *Nayan* 諾顏 *no yen*) confèrent de fait à leurs fils et à leurs frères cadets le titre de *taitchi* (台吉 *t'ai ki*) qui est appelé *tabounang* 塔布囊 *t'a pou nang*) chez les *Toumets* de l'aile gauche et chez les *Haratchins*. Ce titre de *taitchi* est divisé en quatre degrés : *taitchi* de 1^{re} classe, de 2^e classe, etc. (頭等台吉 二等... *t'eu teng tai ki*, *eul teng...*). Il est encore porté par les fils aînés de ceux qui ont reçu des titres de noblesse chinois et par ceux à qui a été décernée la *médaille militaire*

(功牌 kong p'ai — plaque d'argent portant le caractère 賞 chang, récompense, et donnée pour actes méritoires et faits de guerre).

Les titres conférés par la dynastie mandchoue sont divisés en 5 degrés :

親王 ts'in wang, Prince de 1^{er} degré.

郡王 kiun wang, Prince du 2^e degré.

貝勒 bei-lo, Beilé.

貝子 pei tseu, Beidze.

公 kong, kong; divisé en :

鎮國公 tchen kouo kong.

輔國公 fou kouo kong.

Ces titres peuvent être, ou bien *héréditaires à perpétuité* (世襲罔替 che hi wang t'i), ou bien *héréditaires*, pour quelques générations seulement (世爵 che tsio) : dans ce dernier cas, il peut être de plus stipulé que le titre descendra d'un degré à chaque génération.

Il existe des titres de noblesse militaire analogues aux « maréchaux de noblesse », dont les noms sont empruntés au cadre des bannières et qui sont héréditaires d'après leur grade : ils donnent droit au titre de *tarhan* brave (達爾汗) :

都統 tou t'ong, héréditaire pour un nombre limité de générations.

副都統 fou tou t'ong, héréditaire pour un nombre limité de générations.

參領 ts'an ling, héréditaire pour 4, 5 ou 6 générations.

左領 tsouo ling, héréditaire pour 2 ou 3 générations et personnel.

II

LES TRIBUS MONGOLES : DIVISIONS GÉNÉRALES.

Les divisions générales des tribus mongoles et leurs emplacements respectifs font l'objet d'une attention spéciale du gouvernement chinois. Des peines sévères sont édictées contre ceux qui franchissent les limites des pâturages qui leur sont assignés. Ces limites sont, autant que possible, fixées à des accidents de terrain, montagnes ou fleuves; mais, à défaut, des amas de pierres appelées *obos* (鄂博 ou pou) sont élevés et servent de bornes.

Les tribus mongoles sont réparties en trois grandes divisions correspondant à des groupements administratifs différents : Les *Tchahars*, les *Mongols intérieurs* et les *Mongols extérieurs*. Les auteurs chinois expliquent de deux manières cette dénomination de *Mongols intérieurs* et *extérieurs* : ou bien parce que les premiers s'étant tout d'abord soumis à la dynastie actuelle, les autres restèrent ainsi en dehors de l'empire; ou bien simplement parce que les uns sont en deçà, les autres au delà du Gobi.

Il existe cependant encore d'autres groupements de Mongols connus sous les noms de *Mongols de l'Ala Chan*, de *Mongols du Koukounor* (ou *Ts'ing hai*) et de *Mongols du Tsäidam*.

Nous laissons à dessein de côté les tribus mongoles qui résident sur les possessions russes, comme les *Hassaks*, *Kossacks* ou *Kirghiz* (哈薩克 ha sa k'o) autour du lac Balkach, et les *Bouriates*, *Sounits*, et *Oroks* autour du lac Baïkal.

I. — TCHAHARS (察哈爾, *Tch'a ha eul*).

Ils sont campés au nord de la Grande Muraille sur les

frontières du *Tche li* et du *Chan si*. Ils portent aussi le nom de *pasteurs nomades* (游牧 *yeou mou*).

Les Tchaḥars ont été les premiers parmi les Mongols à se soumettre aux conquérants mandchous au ^{xvii}e siècle.

Ils sont divisés en 8 bannières à couleurs, selon la règle militaire mandchoue et ne sont pas commandés par des *tchassaks* de leur tribu, mais par des Mandchous.

Ces 8 bannières tchaḥars sont groupées par quatre : à l'aile gauche, à l'est, la bannière bleue, la blanche à bordure rouge, la blanche et la jaune. A l'aile droite, à l'ouest, la jaune, la rouge, la rouge à bordure bleue, et la bleue à bordure rouge.

C'est sur leur territoire que se trouvent les *Pâturages impériaux* (牧場 *mou tch'ang* ou 圍場 *wei tch'ang*) où paissent les troupeaux de la Maison impériale.

II. — MONGOLS INTÉRIEURS (內蒙古 *Nei Mong kou*).

Les tribus qui composent cette grande division sont situées au nord des Tchaḥars et s'étendent à l'ouest et au nord jusqu'au Gobi, à l'est jusqu'à la Mandchourie.

On les appelle aussi *les 49 bannières* (四十九旗 *sseu che kieou k'i*) d'après le total du nombre de leurs bannières.

Les 24 tribus groupées sous ce nom forment 6 ligues ou confédérations; voici le nom de ces ligues et le chiffre des bannières de chacune d'elles :

1. *La ligue de Tcherim*. 哲里木盟 *tche li mou meng*, qui groupe 4 tribus d'un total de 10 bannières.

1° *Les Tourbèts* 杜爾伯特 *tou eul pa t'e* : 1 bannière.

2° *Les Gorloss* 郭爾羅斯 *kouo eul louo sseu* : 2 bannières.

3° *Les Tchalaïts* 扎賚特 *tcha lai t'e* : 1 bannière.

4° *Les Hortchins* 科爾沁 *k'o eul ts'in* : 6 bannières.

II. La ligue de Tchossotou 卓索圖盟 tcho so t'ou meng, qui groupe 2 tribus, 5 bannières.

1° Les Horlatchins 喀爾喇沁 k'o eul la ts'in : 3 bannières.

2° Les Toumèts 杜默特 tou me t'e : 2 bannières.

III. La ligue de Tchaouta 昭烏達盟 tchao ou ta meng, qui comprend 8 tribus, 11 bannières.

1° Les Alou-Hortchins, 阿魯科爾沁 a lou k'o eul ts'in : 2 bannières.

2° Les Palinns 巴林 pa lin : 2 bannières.

3° Les Géchèktenns 克什克騰 k'o che k'o t'eng : 1 bannière.

4° Les Naimanns 奈曼 nai-man : 1 bannière.

5° Les Halhas 喀爾喀 k'o eul k'o : 1 bannière (de l'aile gauche).

6° Les Wongnioutchis 翁牛特 wong nieou tch'eu : 1 bannière.

7° Les Aohans 敖罕 ngao han : 1 bannière.

8° Les Tchalouts 扎魯特 tcha lou t'e : 2 bannières.

IV. La ligue de Selingolè 錫林郭勒盟 Si lin kouo le-meng, qui comprend 5 tribus, 10 bannières.

1° Les Outchoumtchins 烏珠穆沁 ou tchou mou ts'in : 2 bannières.

2° Les Apaḥanars 阿巴哈納爾 a-pa-ha-na-eul : 2 bannières.

3° Les Apaḥs 阿巴噶 a-pa-ho : 2 bannières.

4° Les Sounits 蘇尼特 sou ni t'e : 2 bannières.

5° Les Kaotchito 浩齊特 hao ts'i t'e : 2 bannières.

V. *La ligue de Oulantchap* 烏蘭察布盟 ou *lantch'a pou meng*, qui comprend 4 tribus, 6 bannières.

1° *Sseu-tzeu-pou-lo* 四子部落 ou *Tourban Geugets*, les 4 alliés, 1 bannière.

2° Les *Maomingans* 茂明安 *mao ming ngan* : 1 bannière.

3° Les *Oulats* 烏喇特 ou *la t'e* : 3 bannières.

4° Les *Halhas* 喀爾喀 *k'o eul k'o* : 1 bannière (aile droite).

VI. *La ligue d'Iktchao* 伊克昭盟 *i k'o tchao meng*, 1 tribu, 7 bannières.

Les *Ordoss* 鄂爾多斯 ou *eul touo sseu*.

On range encore parmi les Mongols intérieurs la tribu des *Toumets* de *Kouei-hoa-tch'eng*. Cependant elle n'est comprise dans aucune ligue et le *fou t'ong* qui la dirige relève directement du maréchal tartare résidant à *Souei-yuan tch'eng*.

III. — MONGOLS EXTÉRIEURS 外蒙古 (*Wai Mong kou*) ou *Halhas* 喀爾喀 (*K'a eul k'a*).

Leur territoire est borné au sud par les possessions russes, à l'est par la Manchourie et s'étend, à l'ouest jusqu'au district de *Kobdo*, et au sud, jusqu'aux Mongols intérieurs.

L'origine de ce nom de *Halha* remonte à 1639, date à laquelle le *taïtchi Tchalaïrhou*n le donna à l'empire qu'il fondait et aux peuplades qu'il avait groupées sous sa domination en sept bannières commandées par ses sept fils.

Ce ne fut qu'en 1693 que cet empire se divisa en trois sous le commandement de trois Khans (*Touchiétou*, *Tche-tchen*, *Tchassaktou*). Peu après, sur les 37 bannières du

Touchietou Khan, il en fut séparé 21 pour former le khatat du *Sain Nayan*.

Les Halhas comprennent actuellement 86 bannières groupées en quatre ligues :

I. *La ligue du camp sur la Kéroulène*. 喀魯倫巴爾和屯盟 K'o lou loun pa eul ho toun meng. Commandée par le *Keuken Tchetchen Khan* 格根車臣汗 Ke ken tch'e tch'en han, que l'on nomme simplement *Tchetchen Khan*.

On donne aussi à cette ligue le nom de *Voie de l'est*, 東路 Tong lou.

Son territoire est borné à l'est par la Mandchourie et à l'ouest par la ligue du Touchiétou Khan. Elle compte 23 bannières : la bannière du Khan est située sur le haut cours de la Kéroulène.

Le taïtchi *Chelei* 碩壘 (1636-1656) fut le premier qui porta le titre de *Tchetchen Khan*, mais ce ne fut qu'en 1729 que l'empereur de Chine accorda à *Tcheptang Bandjour* (車布登班珠爾) un sceau officiel portant le titre de *Keuken Tchetchen Khan* et ce ne fut qu'en 1782 qu'il lui accorda l'hérédité à perpétuité de ce titre.

II. *La ligne de Hanalin* 汗阿林 han a lin, commandée par le *Touchietou Khan* (dont le titre entier est *Koantchilai Batou Touchietou Khan* 幹齊賚巴圖土謝圖汗, Koan ts'i lai pa t'ou t'ou sié t'ou han).

Cette ligue porte aussi les noms de *Voie du Nord* 北路 pei lou et de *Voie centrale* 中路 tchong lou.

Son territoire est situé à l'ouest de celui du *Tchetchen Khan*. La grande route de Pékin-Irkoutsk par Ourga traverse cette région qui comprend également l'ancienne capitale *Karakoroum* ou *Houo-lin* 和林.

Cette ligue comprend 20 bannières : la bannière du Khan est située sur le haut Orkon.

Le taïtchi *Oligos* 額列克嗣 ngo hie k'o sseu qui portait déjà le titre de *Morgen Khan* 墨爾根汗 mo eul ken han, fut le premier à qui fut conféré le titre de Touchiétou Khan au xvii^e siècle. Un décret impérial le confirmait en 1692 dans ce titre, dont l'hérédité perpétuelle lui était accordée par un nouveau décret en 1782.

III. La ligue de *Tchetcherlik* 齊齊爾里克盟 ts'i ts'i eul li k'o meng. Commandée par le *Sain Nayan* (le bon prince) 三音諾顏 san yn no yen.

Son territoire est limité au nord par les *Ourianhaïs* des monts T'ang-nou, et par les possessions russes : à l'est par la ligue du Touchietou Khan et à l'ouest par celle du Tchas-saktou Khan.

Cette ligue comprend 24 bannières dont 2 bannières d'*Eleutes* campées sur son territoire, à l'ouest de la ville d'Ouliassoutai, et portant le nom d'*Eleutes d'Oulan Oussou* 烏蘭烏蘇額魯特 ou lan ou sou ngo lou t'e.

C'est au xvii^e siècle que les bannières de ce Khanat furent détachées de la domination du Touchiétou Khan.

Le taïtchi *Nono* 諾諾 no no, portait déjà le titre de *Wei tch'eng nayan* (偉徵諾顏 wei tcheng no yen) quand avec son quatrième fils Toumongken 圖蒙肯 il prêta son appui à la secte réformée du Lamaïsme connue sous le nom d'Église jaune. Le Dalai lama en reconnaissance lui donna le titre de *Sain Nayan* le bon prince. Le Dalai lama donna plus tard à Tantsin Lama 丹津喇嘛 deuxième fils de Toumongken le titre de *Nom'en Khan* 諾門汗 prince de la religion.

Un décret impérial en 1656 nomma Tantsin lama chef du khanat au même titre que les trois autres Khans; mais ce n'est qu'en 1767 que le titre héréditaire de *Sain nayan* fut accordé par décret impérial.

IV. *La ligue du lac Tchakpilachk'in pitouliya.* 札克必拉色欽畢都哩雅諾爾盟 tchak'opila chek'in pi tou li ya no eul meng. Commandée par le *Tchassaktou Khan* (dont le titre entier est *Erdeni Pichelielo tchassaktou Khan.* 額爾德尼弼什喀勒札薩克圖汗).

On lui donne aussi le nom de *Voie de l'ouest* 西路 si lou. Son territoire est le plus occidental de ceux des quatre khanats : il est limité à l'ouest par le district de Kobdo et au nord par les Ourianhaïs des monts T'ang-nou.

Cette ligue comprend 19 bannières, dont une bannière de Hoïts située au centre de ce territoire et au nord-ouest de la bannière du Khan.

Soupati 素巴第 fut le premier qui porta le titre de Tchassaktou Khan. Un décret impérial en 1782 rendait ce titre héréditaire à perpétuité.

IV. — TRIBUS DIVERSES.

1° DISTRICT DE KOBDO 科布多 K'o pou touo. Le territoire auquel la ville de Kobdo a donné son nom est situé à l'ouest de la ligue du Tchassaktou Kkan : il est limité au nord par les monts T'ang-nou 唐努 ou Ngai Chan 愛山 et à l'ouest par les possessions russes.

Sur ce territoire sont campées sept tribus mongoles :

Les *Tourbèts* 杜爾伯特 tou eul pa t'e, comprenant 14 bannières sur lesquelles trois formant l'aile gauche sont campées sur la rive sud-est du lac Oubsa et onze formant l'aile droite, au sud-est du lac Atchetétchol.

Les *Hoïts* 輝特 hoei t'e, comprenant 2 bannières, la première au sud-ouest du lac Oubsa, l'autre au confluent du Sakosai et de la rivière de Kobdo.

Les *Hochèts* 和碩特 *ho che t'e*, une bannière sur la rive est du fleuve Tchenguï.

Les *Tchahatchins* 札哈沁 *tcha ho ts'in*, une bannière sur la rive est du fleuve Bourgan.

Les *Mingats* 明阿特 *mingat'e*, une bannière au nord de la ville de Kobdo, près du lac Alak.

Les *Tourwouts* 杜爾扈特 *tou eul hou t'e*, deux bannières sur les rives du fleuve Ouroungou.

Les *Eleutes* 額魯特 *ngo lou t'e*, une bannière à l'ouest de la ville de Kobdo.

2° LES OURIANHAIS 烏梁海 *ou leang hai*. Cette tribu se divise en deux groupements :

Les *Ourianhais du lac Altaï* 阿爾泰諾爾烏梁海 *a eul t'ai no eul leang hai*, 9 bannières dont 2 au sud du lac Altaï et 7 entre les monts T'ang nou et Altaï.

Les *Ourianhais des monts T'ang-nou* 唐努烏梁海 *t'ang nou ou leang hai*. Ils sont campés aux sources de l'Ienisseï et leur territoire est borné au sud par les monts T'ang nou.

Ils ne sont pas groupés en bannières mais sont placés sous les ordres de 46 *tsouo ling* 左領 et répartis sous différentes dominations :

25 *tsouo ling* sous la direction du *maréchal tartare d'Ouliassoutaï* : ils sont campés 15 sur les rives nord du lac Kosso-gol, et 10 sur les fleuves Altaï et Amouhou.

5 *tsouo ling* sous la direction du *Tchassaktou Khan* ; ils sont campés, 1 au nord du Kosso-gol, 1 sur la rive ouest du fleuve Tele-gol et 3 au sud du fleuve Pei-ko-mou (Bei Koum ?).

13 *tsouo ling* sous la direction du *Sain Nayan* : ils sont campés au nord des monts Ou-eul-ko-han sur la frontière de Russie.

3 *tsouo ling* sous la direction du *Tcheptsoun Tanpa Hou-*

touktou d'Ourga : ils sont campés au nord-ouest du lac P'ou-touo-po près du fleuve Hoa-ko-mou.

3° MONGOLS DE L'ALA CHAN 阿拉山蒙古 a la chan mong kou. Ils comprennent en tout 34 bannières sous la direction du prince d'Ala chan 阿拉山親王 a la chan ts'in wang et se divisent en deux tribus :

Les *Tourwouts de l'Edsina* 額齊納土爾扈特 ngo ts'i na t'ou eul hou t'e. Campés sur les rives du fleuve Edsina, à l'ouest des Éleutes.

Les *Éleutes de l'Edsina* 額齊納額魯特 ngo ts'i na ngo lou t'e. Cette tribu est campée à l'ouest du district de Ning hia et de la boucle du fleuve Jaune d'où le nom qui leur est aussi donné de *Éleutes de la boucle occidentale*

西套額魯特 si t'ao ngo lou t'e. On les appelle encore 賀蘭山額魯特, Éleutes des [monts Holan, ho lan chan ngo lou t'e, d'après la chaîne de montagnes qui traverse leur territoire.

Ce nom d'*Éleutes* était porté au XVIII^e siècle par un groupement de quatre tribus qui se donnait le nom de « les quatre alliés » 四衛拉特 wei la t'e ou 額魯特 ngo lou t'e : l'histoire des Ming leur donne aussi le nom de *wa-la* 瓦剌. Ces quatre tribus étaient : 1° les *Hochèts* 和碩特 du nom de famille de *Bourtchiguit* 博爾濟吉特 pou eul tsi ki t'e; 3° les *Tourbèts* 杜爾伯特 tou eul pa t'e, du nom de famille de *Tchoross* 綽羅斯 tcho louo sseu; les *Tchongars* 準噶爾 tchoen ko eul, du nom de *Batourhoum* 巴圖爾琿 pa t'ou eul houn; 4° les *Tourwouts* 杜爾扈特 tou eul hou t'e, sans nom de famille. Les *Tourwouts* ayant quitté leur territoire pour entrer sur les possessions russes, les Hoïts 輝特 houei t'e,

du nom de Ikmingan 伊克明安 y k'o ming ngan, se joignirent à la confédération des quatre Éleutes qui occupaient alors le territoire actuel de l'Ili, de l'Altaï aux T'ien chan.

4° MONGOLS DU KOUKOU-NOR 青海蒙古 ts'ing hai mong kou. Autour du Koukounor (la mer bleue, ts'ing hai) vivent cinq tribus différentes formant un total de 29 bannières.

Les *Hochets* 和碩特 ho che t'e, 21 bannières; cette nombreuse tribu est dispersée autour du lac surtout vers l'ouest et plus au sud sur les rives du fleuve Jaune.

Les *Tchoross* 綽羅斯 tcho louo sseu : 2 bannières; une sur la rive nord ouest, l'autre au sud-est du lac.

Les *Hoïts* 輝特 houei t'e : 1 bannière au sud-est du lac, sur la rive nord du fleuve Jaune.

Les *Tourwouts* 杜爾扈特 tou eul hou t'e : 4 bannières campées au sud du lac et plus au sud encore, sur le fleuve Jaune.

Les *Halhas* 喀爾喀 k'o eul k'o, une bannière, sur la rive sud du lac.

5° LES MONGOLS DU TSAÏDAM 達木蒙古 ta mou mong kou.

⌘ Huit bannières, campées au nord du Thibet antérieur, dans la région du Tsaidam. Ils sont placés sous la direction du ministre résidant de Chine au Thibet.

III

LA MONGOLIE VASSALE DE LA CHINE

Suzeraineté de la Chine. L'autorité particulière que la Chine exerce sur les nombreuses tribus mongoles ne peut

guère être mieux caractérisée que par le terme de suzeraineté.

Les tributs nominaux que présentent les autorités du pays sont en effet largement compensés par les allocations en argent et en soieries qui leur sont faites annuellement par le Fils du Ciel. Les chefs des quatre khanats par exemple reçoivent 2.500 onces d'argent et 40 pièces de soie par an en échange des *neuf animaux blancs* 九白 kieuon pai (un chameau et huit chevaux blancs) qu'ils offrent à l'empereur.

Les audiences solennelles qui ont lieu chaque année du 15^e au 25^e jour de la 12^e lune, ainsi que les festins des 14^e et 15^e jour de la 1^{re} lune, où l'empereur reçoit tous les chefs des tribus mongoles, accentuent ce caractère de vassalité qui est encore augmenté par l'obligation où sont tous les rois mongols d'envoyer leur fils aînés à Pékin en résidence permanente et pour ainsi dire en otages.

Néanmoins la Chine ne se mêle point de l'administration intérieure des tribus : elle se contente de contrôler les nominations et se charge exclusivement des relations extérieures.

Comment la Chine exerce sa suzeraineté. Un ministère spécial qui se range immédiatement à la suite des grands ministères de l'Empire est chargé de toutes les questions qui concernent la Mongolie : c'est la *Cour des États tributaires* 理藩院 li fan yuan, qui est aussi chargé des affaires du Thibet. Le personnel de cette Cour est composé pour la plus grande partie de Mongols ; sur les six directions entre lesquelles sont répartis ses services, quatre s'occupent exclusivement de la Mongolie.

Des fonctionnaires chinois de divers grades et fonctions résident de plus en différents points de la Mongolie, d'après les grandes divisions administratives de la population. Ce sont, chez :

1° *Les Tchahars.*

Un administrateur militaire des Tchahars 察哈爾都
統 tcha ho eul tou t'ong.

Un administrateur militaire adjoint des Tchahars 察哈
爾副都統 tha ho eul fou tou t'ong.

Ils résident tous deux à Tchang-kia k'ou 張家口.
Les 8 bannières à couleurs des Tchahars sont placées di-
rectement sous leurs ordres.

L'administrateur militaire des Tchahars est de plus di-
recteur du service des postes des stations militaires 軍
台 kiun t'ai.

Ces stations militaires sont établies le long des grandes
routes postales et principalement de la route de *Kalgan* à
Kodbo par *Ouliassoutai* et de la route de *Lan tcheou* par
Sou tcheou à Tourfan et se divisant de là vers Kachgar et
vers Kouldja. Les condamnés chinois à l'exil sont déportés
dans les diverses stations de ces routes.

Un service de courriers postaux est organisé avec relais
tous les 100 *lis*. Chacun de ces relais comporte en principe
50 chevaux, avec en plus dans certaines régions, des voi-
tures ou des chameaux. Ces moyens de transport sont à
la disposition des fonctionnaires se rendant à leurs postes
et en général de ceux qui obtiennent des permis spéciaux
appelés *k'an ho houo p'ai* 勘合火牌 délivrés par le
ministère de la guerre et par l'administration militaire
des Tchahars.

Les pâturages impériaux situés sur le territoire des
Tchahars, sont placés sous la direction de deux fonction-
naires intitulés :

*Directeur en chef des pâturages impériaux de Jehol et
autres lieux* 鎮守口外熱河圍場等處地方正

總管 tchen cheou k'eu wai je ho wei tch'ang teng
tch'ou ti fang tcheng tsong koan.

*Directeur en second des pâturages impériaux de Jehol et
autres lieux.* **鎮守口外熱河圍場等處地方**

副總管 tchen cheou k'eu wai je ho wei tch'ang teng
tch'ou ti fang fou tsong koan.

Ces deux fonctionnaires, assistés de nombreux inspecteurs, sont responsables des immenses troupeaux que possède la maison impériale et qui sont gardés sur ces pâturages.

2° *Les Mongols intérieurs.*

Pour les tribus mongoles qui rentrent sous cette dénomination générale, toutes les questions touchant à l'administration des armées, le contrôle des frontières, la justice, la vérification des rôles du cens, sont examinées et contrôlées tous les trois ans par une commission formée de quatre membres désignés par la cour des États tributaires, les neufs grands ministres d'État, les tout'ong et foutout'ong des 8 bannières, les gardes du corps de 1^{re} classe, les chambellans des gardes et chambellans, ainsi que les capitaines généraux de la division d'avant-garde.

Cette commission, accompagnée de secrétaires et expéditionnaires de la cour des États tributaires, se rend auprès des chefs de bannière ou même des chefs de ligue pour exercer son mandat.

Le *maréchal tartare* de Souei-yuan tch'eng **綏遠城** (ville tartare de Kouei-hoa tch'eng) a la haute direction des cadres militaires des bannières; c'est lui qui nomme les officiers, les déplace ou les dégrade, sur rapport fait à la Cour des États tributaires. Il a la direction des Toumets de Kouei-hoa-tch'eng.

3° *Les Mongols extérieurs.*

Un *maréchal tartare*, gardien des marches, résidant aux camps militaires des *Halhas*. 駐劄喀爾喀軍營定邊左副將軍 tchou tcha k'o eul k'o kiun ying ting pien tsouo fou tsiang kiun.

On le nomme également *maréchal tartare d'Ouliassoutaï* 烏里阿蘇台將軍 ou lia sou t'ai tsiang kiun.

Il est secondé par un *ministre résident*, gardien des marches des *Halhas* 定邊喀爾喀等處地方參贊大臣 ting pien k'o eul k'o teng tch'ou ti fang ts'an tsan ta tch'en.

Ils ont la haute surveillance des relations extérieures et des questions militaires des quatre grands khanats des *Halhas* ainsi que du territoire de Kobdo et des Ourianhais.

Ils sont assistés de quatre *vice-maréchaux* mongols 副將軍, fou tsiang kiun délégués des quatre khanats et dont un à tour de rôle réside à Ouliassoutaï.

De plus des résidents mandchous ou chinois sont nommés à poste fixe.

A Ourga :

Un *chargé d'affaire* à Ourga 庫倫等處地方辦事大臣 k'ou loun teng tch'ou ti fang pan che ta tch'en.

Un *résident adjoint* à Ourga 庫倫等處地方幫辦大臣 k'ou loun teng tch'ou ti fang pang pan ta tch'en.

A Kobdo :

Un *ministre résident* à Kobdo : 科布多等處地方參贊大臣 k'o pou touo teng tch'ou ti fang ts'an tsan ta tch'en.

Un *résident adjoint à Kobdo* 科布多特處地方
幫辦大臣 k'o pou touo teng tch'ou ti fang pang pan ta
tch'en.

4° Mongols du Koukounor et de l'Alachan.

Un *chargé d'affaire à Sining* 西寧辦事大臣 si ning
pan che ta tch'en.

FABLES ET CONTES DE L'INDE

EXTRAITS DU TRIPITAKA CHINOIS

PAR

ÉDOUARD CHAVANNES

Membre de l'Institut
Professeur au Collège de France

AVANT-PROPOS

En 1859 paraissaient simultanément, à Leipzig, l'ouvrage, devenu classique, de Benfey sur le Pañcatantra¹, et, à Paris, la traduction française de cent vingt-six contes et apologues hindous dont Stanislas Julien avait trouvé la version chinoise². Dans les additions placées à la fin de son second volume, Benfey put faire usage de la publication de Julien et en signala l'importance. Nous serions plutôt disposés aujourd'hui à en remarquer les imperfections, tout en reconnaissant le mérite qu'eut l'illustre sinologue d'être le premier à frayer une voie où nul n'avait passé avant lui. Stanislas Julien n'avait à sa disposition que deux encyclopédies, l'une, le *Fa yuan tchou lin* (Bunyiiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1482) éditée en 668, l'autre, le *Yu lin*, qui date du milieu du xvi^e siècle; ces deux compilations citent souvent, il est vrai, les titres des livres plus anciens dans lesquels elles ont puisé; mais, outre que ces indications ne sont pas toujours données et man-

1. Th. Benfey, *Pantschatantra*; 2 vol. in-8, Leipzig, 1859.

2. Stanislas Julien, *Les Avadânas*; 3 vol. in-12, Paris, 1859.

quent d'ailleurs de précision, Julien, quand il les a recueillies, ne s'est point mis en peine de noter l'époque à laquelle ces diverses sources doivent être rapportées; si donc on ne se fiait qu'à son travail, on ne pourrait remonter au delà du VII^e siècle, tandis qu'en réalité les apologues qu'il cite sont tirés de traductions chinoises qui furent faites au III^e, au IV^e et au V^e siècles de notre ère. En second lieu, les cent vingt-six textes fort courts rassemblés par Julien ne sont qu'une infime portion de la masse énorme de fables et de contes que renferme le Tripiṭaka chinois et il serait aisé de centupler ce nombre. Enfin le progrès des études de folklore d'une part, et, d'autre part, le développement de nos connaissances sur la littérature et l'archéologie de l'Inde nous permettent maintenant de mieux apprécier les renseignements de toutes sortes que peut nous fournir le prodigieux trésor de récits traditionnels dont le Bouddhisme s'est fait le dépositaire. A tous ces points de vue il paraît indispensable de reprendre l'œuvre de Stanislas Julien sur des bases plus larges et plus fermes.

On a commencé, dans ces dernières années, à tenter cette entreprise. En 1896, Sylvain Lévi découvrait dans des contes, qui sont d'origine indienne mais qui ne nous ont été conservés que par des traductions chinoises, des informations précieuses sur le plus célèbre des rois dits indo-scythes, Kaniska¹; en 1903, ce même savant discernait dans une version chinoise du Daçaratha jātaka les éléments de la légende épique qui fait le fond du Rāmāyaṇa². En 1904, Édouard Huber publiait dans le Bulletin de l'École française d'Extrême Orient³ un article où il abordait avec une science très informée l'examen de divers contes qui

1. Sylvain Lévi, *Notes sur les Indo-Scythes* (Journal asiatique, nov.-déc. 1896, p. 444-485).

2. Sylvain Lévi, *La légende de Rāma dans un Avadāna chinois* (Album Kern, Leide, 1903).

3. Édouard Huber, *Études de littérature bouddhique* (BEFEO., t. IV, juil.-sept. 1904, p. 698-726).

projettent une lumière inattendue sur les origines du Divyāvadāna; il tirait d'un ouvrage traduit en chinois au III^e siècle l'histoire du trésor du roi Rhampsinite telle à peu près qu'Hérodote l'avait autrefois entendu raconter en Égypte; il signalait une rédaction plus complète de la légende de Rāma. En 1904 également, F. W. K. Müller a publié¹, d'après le *Po yü king* (492 ap. J.-C.), une anecdote qui se retrouve, au XI^e siècle de notre ère, dans la littérature jāīna et qui a fourni la matière d'une poésie de Gœthe.

Je m'occupe moi-même, depuis quelques années, de traduire des fables et des contes extraits du Tripiṭaka chinois; j'ai fait une communication à la Société Asiatique sur les premiers résultats de ces recherches dans la séance du 9 janvier 1903²; je me propose maintenant de présenter ici, à titre de spécimen, une trentaine de textes qui figureront prochainement dans une publication plus considérable; les récits dont j'ai fait choix sont ceux qui peuvent donner lieu à des rapprochements avec le folklore d'autres régions et d'autres époques; d'origine et de date certaines, ils nous permettent d'affirmer que tel conte existait en Inde antérieurement à tel siècle; ils nous fournissent ainsi dans le temps et dans l'espace, des points de repère inébranlables qui aideront à constituer la science historique de la migration des fables³.

1. F. W. K. Müller, *Die Kuchenwette* (T'oung pao, 1904, p. 597-600).

2. *Journal Asiatique*, janv.-fév. 1903, p. 152.

3. Les fables et les contes que nous allons traduire ont déjà, pour la plupart, été l'objet de recherches fort nombreuses; je me bornerai dans mes notes, à indiquer brièvement les rapprochements les plus importants, et à renvoyer pour plus de détails aux remarquables travaux bibliographiques de M. René Basset [Notes du *Loqmān berbère* (1890), des *Fourberies de Si Djeh'a* (1892), des *Contes berbères* (1887) et *Nouveaux contes berbères* (1897)] et de M. Victor Chauvin [Bibliographie arabe].

I'

Autrefois il y avait un homme entre deux âges¹ qui possédait deux épouses. Étant allé chez la plus jeune, celle-ci lui dit : « Je suis jeune et vous êtes vieux ; je n'ai pas de plaisir à demeurer (avec vous) : il vous faut aller habiter chez votre épouse âgée. » (Pour pouvoir rester), son mari s'arracha ses cheveux blancs. Étant allé (ensuite) chez son épouse âgée, celle-ci lui dit : « Je suis vieille et ma tête est blanche ; il vous faut enlever les cheveux noirs que vous avez sur la tête. » Il enleva donc ses

1. Ce texte se trouve dans le chap. XLIV du *King lu yi siang* (Tripitaka de Tôkyô, XXXVI, fasc. 4, p. 62 r°). Le *King lu yi siang* (Bunyu Nanjio, *Catalogue*, n° 1473) fut publié en l'année 516 ; mais il n'est qu'une compilation d'ouvrages antérieurs dont il indique fort heureusement les titres ; c'est ainsi que nous apprenons que le présent texte est tiré d'un

livre aujourd'hui perdu, le *Pi yu king* en dix chapitres 十卷譬語經, qui fut publié, sous le règne de l'empereur *Tch'eng* (326-342 ap.

J.-C.) de la dynastie des *Tsin* orientaux, par le Sogdien *Fa-souei* 康法邃 (voyez le catalogue du *Li tai san pao ki*, Trip. de Tôkyô, XXXV, fasc. 6, p. 47 v°).

Cf. Ésope, fab. 56 et 56 b de l'édition Halm (Teubner, 1852) ; Phèdre, II, 2 ; Anwâri et Houmayouñ nâmèh ; La Fontaine : *L'homme entre deux âges et ses deux mattresses* (liv. I, fab. 17) ; — Bibliographie de Régner (La Fontaine, t. I, p. 109-111) ; la *Revue des Trad. pop.* IV, 327-328 ; Chauvin (*Bibliographie*, t. II, p. 128). — Benfey (*Pantschatantra*, vol. II, p. 552) rapproche de cette fable un des Avadânas traduits par Julien (*les Avadânas*, t. II p. 138-139) ; mais, l'analogie est fort lointaine, tandis que le texte que nous donnons ici est étroitement apparenté à la fable ésopique.

2. L'édition de Corée, que suit l'édition de Tôkyô, présente la leçon 於兩業, qui me paraît être un équivalent, d'ailleurs assez obscur, de l'expression « entre deux âges ». Les trois textes des *Song*, des *Yuan* et

des *Ming* nous offrent la leçon 作兩業 « faisant deux métiers », ce qui n'a aucun rapport avec le sujet de la fable.

cheveux noirs pour être blanc. Comme il répétait incessamment ce manège, sa tête devint entièrement chauve ; ses deux épouses le trouvèrent alors affreux et toutes deux le quittèrent.

(Cet homme), dans les temps passés, avait été un chien qui vivait entre deux temples dont l'un était à l'est de la rivière et l'autre à l'ouest. Quand le chien entendait le son de la ghaṇṭā, il allait aussitôt (dans le temple où on l'avait frappée) pour y obtenir de la nourriture. Or, un jour, les deux temples firent résonner simultanément la plaque sonore ; le chien se jeta à la nage dans la rivière pour la traverser ; mais, quand il voulait aller à l'ouest, il craignait que la nourriture du temple de l'est ne fût meilleure ; quand il allait vers l'est, il craignait derechef que la nourriture du temple de l'ouest ne fût meilleure ; en hésitant ainsi, il finit par périr noyé dans la rivière.

II¹

Autrefois, au bord d'un étang *A-lien-jo* 阿練若 (*āranya*)², il y avait deux oies sauvages qui avaient contracté

1. Extrait du *Mi cha sai pou ho hi wou fen lu* (Trip. de Tōkyō, XVI, fasc. 2, p. 48 r°), traduit en 423-424 ap. J.-C. (Bunyii Nanjio, *Catalogue*, n° 1122). — Ce texte a été déjà signalé par Julien (*Les Avadānas*, t. I, p. 71-73). Nous le reproduisons cependant ici pour qu'on puisse le comparer plus aisément à la variante que nous donnons ci-dessous (n° III) ; on remarquera d'ailleurs que Julien s'est borné à indiquer comme source de cette fable le *Fa yuan tchou lin*, tandis que, en la retrouvant dans le *Wou fen lu*, nous la reportons à près de deux siècles et demi avant l'année 668, date où fut publié le *Fa yuan tchou lin*.

Cf. Kaccapa jātaka (Rhys Davids, *Buddhist birth stories* p. viii-xi. V. Henry : *Les Littératures de l'Inde*, Paris, 1904, p. 104-106) ; Pañcātātra (Benfey, t. II, p. 90) ; Kalilah (Bickell, p. 24, Attaï et Riabnine, p. 90) ; La Fontaine, *La tortue et les deux canards* (liv. X, fab. 3) ; Bibliographie par Lancereau (*Hitopadēsa*, édition de 1882, p. 348-341), Régnier (*La Fontaine*, t. III, p. 12), Chauvin (*Bibliographie*, vol. II, p. 90).

2. C.-à-d., un étang dans la forêt.

une étroite amitié avec une tortue. Quelques temps après, l'eau de l'étang se dessécha. Les deux oies sauvages firent entre elles cette délibération : « Maintenant l'eau de cet étang est desséchée; notre amie va sans doute endurer de grandes souffrances ». Leur délibération étant finie, elles dirent à la tortue : « L'eau de cet étang est desséchée et vous n'avez aucun moyen de salut; il vous faut prendre dans votre bouche un bâton dont chacune de nous tiendra une extrémité dans son bec et nous irons vous déposer dans un endroit où il y a beaucoup d'eau. Tant que vous tiendrez dans votre bouche le bâton, ayez soin de ne point parler ». Aussitôt donc elles l'emportèrent avec leur bec; comme elles passaient au-dessus d'un village, tous les petits garçons s'écrièrent en les voyant : « Des oies sauvages emportent une tortue avec leur bec! des oies sauvages emportent une tortue avec leur bec! » La tortue irritée leur dit : « En quoi cela vous regarde-t-il? » Mais aussitôt elle lâcha le bâton, tomba à terre et mourut. Alors l'Honoré du Monde prononça à cette occasion les gâthâs suivantes :

« Les hommes qui viennent à la vie — ont dans la bouche une hache; — ce par quoi ils tranchent leur propre corps, — c'est par leurs mauvaises paroles; — ce qu'il faut condamner, au contraire ils le louent; — ce qu'il faut louer, au contraire ils le condamnent; — ils en reçoivent une peine appropriée, — et n'ont plus jamais aucune joie. — Si on dispute pour des questions d'argent ou d'intérêt, — le mal n'est pas encore bien grand; — mais le mauvais cœur qui se tourne contre le Buddha, — celui-là commet une grande faute. — D'*a-feou* (arbuda), il y a des centaines et des milliers¹; — les *ni-lo* (niraya) sont au nombre de

1. 阿浮有百千. Le terme *A-feou* 阿浮 est évidemment

identique au terme *Ngan-feou t'o* 額浮陀 (arbuda) qui désigne le premier des huit grands enfers froids (cf. le dictionnaire *San ts'ang fa chou*, à l'expression « huit enfers froids » et la note de Landresse dans

trente-six¹; — ceux qui tournent de mauvaises pensées contre un homme saint — doivent tomber dans ces enfers. »

III²

Autrefois il y avait une tortue qui se trouva en un temps de sécheresse ; les lacs et les marais furent mis à sec et elle ne pouvait d'elle-même se rendre dans un endroit où elle aurait à manger. Or une grande grue vint se poser à côté d'elle. La tortue implora sa pitié et la supplia de la sauver. La grue la saisit dans son bec ; en volant, elle passa au-dessus d'une ville ; la tortue ne garda pas le silence et lui demanda : « Qu'est ceci ? Qu'est cela ? » et ainsi de suite sans s'arrêter. La grue alors voulut lui répondre ; mais son bec s'ouvrit et la tortue tomba alors sur la terre. Des gens la prirent, la tuèrent, la dépecèrent et la mangèrent. Aux hommes stupides et sans réflexion qui ne veillent pas sur leur bouche et sur leur langue s'applique cet apologue.

le *Foe koue ki* de Rémusat, p. 299). — Les centaines et les milliers qui sont mis ici en connexion avec le terme *a-feou* désignent peut-être les années qu'il faut passer en enfer ; en effet, comme l'a montré Feer (*Journ. As.*, sept. oct. 1892, p. 220), les huit enfers froids n'avaient pas à l'origine d'existence propre ; leurs noms désignent simplement des nombres d'années à passer en enfer.

1. 尼羅三十六. *Ni-lo* (niraya) est un terme générique désignant les enfers ; mais le nombre de trente-six dont il est question ici ne correspond pas aux listes d'enfers qui nous sont connues par les dictionnaires numériques. Le *San ts'ang fa chou* compte 8 enfers chauds et 8 enfers froids, soit en tout 16 grands enfers. En outre chacun de ces enfers comprend lui même 16 étages ou enfers secondaires qui sont successivement parcourus par les damnés ; en tout il y a donc 16 fois 16 enfers secondaires, soit 236.

2. Variante du précédent. — Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 23 v°), traduit en 251 ap. J.-C. par *Seng-houei*, dont la famille était originaire de la Sogdiane (Bunyii Nanjio, Catalogue, n° 1359 et appendice II, n° 21). — La fable ésopique de la Tortue et de l'Aigle offre quelque analogie avec cette variante, mais la morale y est tout autre.

IV¹

Dans les temps passés, il y eut un teinturier chauve qui, avec son fils, emporta des vêtements et se rendit au bord de l'eau. Quand il eut lavé les vêtements, il les pressa, les tordit, les sécha au soleil, les roula, les plia et les mit dans un sac qu'il prit pour s'en retourner par la même route. Il faisait alors très chaud et ses yeux s'obscurcissaient; sur la route il vit un arbre; il prit alors son sac de vêtements comme oreiller pour sa tête et s'endormit au pied (de l'arbre). Or un moustique vint boire le sang de sa tête; le fils, l'ayant aperçu, le regarda avec colère et conçut cette pensée : « Mon père, accablé de fatigue, est couché endormi. Ce moustique, méchant esclave, pourquoi vient-il boire le sang de mon père? » Aussitôt, prenant un grand bâton, il voulut en frapper le moustique. Le moustique partit en volant; le bâton atteignit la tête du père qui mourut sur le champ.

Alors le dieu de cet arbre prononça une gâthâ en ces termes : « Mieux vaut être l'ennemi d'un sage, — que d'être l'ami d'un homme inintelligent; — quand le sot voulut rendre service à son père en faisant du mal au moustique, — le moustique partit et, quant à lui, il cassa la tête de son père ».

1. Extrait du *Che song lu* (Trip. de Tôkyô, XVI, fasc. 7, p. 16 v°), traduit en 404 ap. J.-C. par Puṇyatara et Kumârajîva (Buniyu Nanjio, *Catalogue*, n° 1115).

Pañçatantra (Benfey, t. II, p. 154-155); Anwâri; La Fontaine, *L'ours et l'amateur des jardins* (liv. VIII, fab. 10). — Bibliographie par Régnier (*La Fontaine*, t. II, p. 256-263), René Basset (*Si Djeh'a*, p. 57-58), Chauvin (t. II, p. 118). — Schiefner a traduit du Kandjour Tibétain un récit qui réunit ce texte à la première partie de celui que nous donnons ci-après (n° V) (cf. Benfey, *Pantschatantra*, vol. II, p. 539).

V¹

Dans le royaume de *Chö-wei* (Çrāvasti)¹ il y avait un homme âgé qui avait perdu de bonne heure sa femme et qui demeurait seul avec son fils ; il était pauvre et ne possédait aucun bien ; s'étant aperçu de l'impermanence des choses de ce monde, il entra en religion à la suite du Buddha ; son fils, qui était encore jeune, devint de son côté çramaṇera. Un jour que lui et son père étaient allés ensemble mendier leur nourriture, ils durent revenir à l'approche de la nuit ; le père marchait lentement, et, comme le fils redoutait les bêtes venimeuses, il soutenait en hâte son père et le poussait pour le faire avancer sur la route ; comme il ne le tenait pas d'une manière ferme, en le poussant il fit tomber à terre son père qui mourut instantanément. Le fils arriva seul à l'endroit où se tenait le Buddha ; alors tous les bhikṣus adressèrent des reproches au çramaṇera et informèrent le Buddha de ce qui s'était passé. Le Buddha dit : « Quoique ce maître soit mort, ce n'est pas par mauvaise intention (qu'on l'a tué) ». Il demanda au çramaṇera ; « Avez-vous tué votre maître ? » L'autre répondit : « Je l'ai en effet poussé, mais ce n'était pas avec une mauvaise intention ». Le Buddha reprit : « Je sais que votre cœur n'a pas eu de mauvaise intention. Dans les générations anciennes, il en a été de même, et sans mauvaise intention l'un de vous a tué l'autre. Autrefois un père et son fils demeuraient ensemble dans le même endroit ; un jour le père qui était devenu gravement malade, s'était endormi ; une multitude de petites mouches

1. Variante du précédent. — Extrait du *Hien yu king* (Trip. de Tôkyô, XIV, fasc. 9, p. 58 r° et v°), traduit en 445 ap. J.-C. (Bunyii Nanjio, *Catalogue*, n° 1322). Nous avons fait notre propre traduction d'après le texte légèrement abrégé qui se trouve dans le *King lu yi siang* (Trip. de Tôkyô, XXXVI, fasc. 3, p. 56 r°).

2. Je n'indique pas les caractères chinois lorsque l'identification ne laisse place à aucun doute.

venaient souvent le tourmenter; le père ordonna à son fils d'empêcher ces mouches (de venir), espérant ainsi pouvoir dormir en paix; le fils déploya donc toute son activité pour arrêter les mouches, mais elles venaient incessamment; il s'en irrita et prit en main un grand bâton avec lequel il épiait les mouches pour les tuer; une foule de petites mouches étant venues à l'envi se rassembler sur le front de son père, il les frappa de son bâton et son père aussitôt mourut. Celui qui alors était le père, c'est ce çramaṇera; celui qui en ce temps était le fils, c'est le bhikṣu qui est mort. » — Comme ce n'était pas par mauvais sentiment ni dans une mauvaise intention, ni exprès que le çramaṇera avait tué (son père), il put, en se livrant avec ardeur et sans relâche à la pratique (de la vertu), obtenir la sagesse d'arhat.

VI'

Autrefois le Bodhisattva était un roi des petits oiseaux; son cœur affectueux secourait tous les êtres et était plus dévoué encore qu'une mère aimante; quand il avait pitié des difficultés et des souffrances d'autrui, ses sentiments étaient semblables à ceux de l'homme qui se sépare pour toujours de ses parents; quand il voyait la foule des êtres accepter les ordres de la sagesse, il s'en réjouissait comme d'une satisfaction personnelle; en chérissant les êtres et en leur faisant du bien, il était aussi (empressé) que s'il eût protégé une blessure sur son propre corps. — Un tigre dévorait un animal lorsqu'un os résista à ses dents;

1. Extrait du *Lieou tou tsi king* (Trip. de Tôkyô, VI, fasc. 5, p. 72 v°), traduit entre 240 et 280 ap. J.-C. par *Seng-houei* (Bunyii Nanjio, *Catalogue*, n° 143; nous avons déjà cité, p. 90, n° 2, *Seng-houei* comme l'auteur de la traduction du *Kieou tsa pi yu king*).

Cf. *Jâtakan*° 308; Ésope, fab. 276 et 276 b; Phèdre, I, 8; La Fontaine, *Le loup et la cigogne* (liv. III, fab. 9); — Bibliographie par Régnier (*La Fontaine*, t. I, p. 228-230); Chauvin (*Bibliographie*, t. III, p. 69).

il en ressentit de grandes souffrances et fut près de mourir. Le petit oiseau, voyant ce qui était arrivé, en conçut de l'affliction et dit : « Tous les Buddhas ont considéré que le fait de se nourrir (d'être doués de vie) était un mal; ils ont eu bien raison ». Il entra dans la gueule (du tigre) et y piqua l'os avec son bec; chaque jour il répéta ce manège; la bouche du petit oiseau devint ulcérée et son corps maigrit. (Enfin) l'os sortit et le tigre fut soulagé. Le petit oiseau s'envola sur un arbre et prononça des paroles des livres saints bouddhiques en disant : « Tuer est une action perverse; il n'y a pas de mal qui soit plus grand; si l'autre (animal) vous avait tué vous-même, auriez-vous été content? Aimer les autres comme soi-même, telle est la mesure qu'il faut appliquer aux autres. Alors vous aurez une bonté (aussi grande que) celle du ciel printanier; quand celui qui est bon répand universellement son affection, le bonheur le récompense comme l'écho répond au son; quand le méchant nuit à la foule des êtres, le malheur s'ensuit comme l'ombre accompagne (le corps). Méditez mes paroles. » Le tigre, entendant que le petit oiseau lui donnait des avertissements, lui dit brusquement avec irritation : « Vous venez de vous échapper de ma gueule et vous osez faire de longs discours! » Le petit oiseau, voyant qu'il ne pouvait être converti, eut compassion de lui avec chagrin; il partit alors en s'envolant promptement.

VII¹

Alors l'Honoré du Monde dit à *Mou-lien* (Maudgalyāyana) : ce Bodhisattva *Yong-tche* 勇智, au temps du Buddha *Kouang-ming* 光明 était un roi lion; moi,

1. Variante du précédent. — Extrait du *P'ou sa ying lo king* (Trip. de Tôkyô, V, fasc. 4, p. 76 v°), traduit en 376 ap. J.-C. (Bunyu Nanjio, *Catalogue*, n° 445 et Appendice II, n° 58).

j'étais un brahmaçârin qui tenait une conduite pure. Un jour, ce roi lion, au point du jour, se dressa immobile sans qu'aucune des six parties (de son être) bougeât; puis, d'un brusque élan de tout son corps, il poussa un grand rugissement semblable au tonnerre; les animaux qui marchent se tapirent; les oiseaux qui volent tombèrent à terre. Ensuite il se rendit dans l'immensité déserte parmi les montagnes et les marais; il allait en quête par la région, cherchant les bêtes de toutes sortes; il rencontra un roi éléphant, le tua et le dévora; un os de la hanche s'arrêta dans son gosier et il se trouva entre la vie et la mort. Or un petit oiseau des arbres¹ était devant le lion, occupé à rechercher de menus vers mous dont il se nourrissait. Le lion, la gueule grande ouverte, lui dit : « Si vous pouvez me retirer cet os, quand par la suite je trouverai à manger, je saurai vous récompenser de votre bienfait ». Ayant entendu ces paroles, le petit oiseau des arbres entra dans sa gueule, tira sur l'os de toutes ses forces et réussit à l'enlever. Quelques jours plus tard, ce roi lion, en cherchant sa nourriture, fit un grand carnage d'animaux; le petit oiseau des arbres qui était auprès de lui, lui demanda quelque don bienveillant. Le lion ne lui répondit pas. Le Buddha dit à Maudgalyâyana : le roi lion répondit alors au petit oiseau des arbres par ces gâthâs :

« Je suis un roi lion; — le meurtre est mon occupation héréditaire; — je dévore de la chair et j'en bois le sang; — ce sont là mes festins habituels; — n'avez-vous donc pas réfléchi — qu'en vous laissant échapper au péril de mes griffes et de mes dents — et en vous permettant au contraire de sortir de ma gueule, — je vous ai fait là un bienfait qu'on ne saurait oublier? »

1. 木雀. Dans le Jâtaka, dit M. Barth (*Journal des savants*, 1903, p. 664, n° 2) « les deux acteurs sont un lion et un oiseau que le texte pâli qualifie de *rukkhakoṭṭha* » qui se ménage un grenier de provisions au creux des arbres », ou, d'après une autre leçon, *rukkhakoṭṭaka* « charpentier ». Les deux leçons conviennent également pour le pic. »

Le petit oiseau des arbres répondit à son tour au lion par ces gâthâs :

« Bien que je ne sois qu'un petit oiseau — et qu'en vérité il ne faille pas faire grand cas de ma mort, — cependant, ô roi, vous ne songez pas au service que je vous ai rendu — et vous violez vous-même l'engagement solennel que vous aviez prononcé. — Si vous pouvez être quelque peu généreux envers moi, — et si je suis de votre part l'objet de quelque bienveillance, — jusqu'à la fin de mes jours je ne regretterai jamais (de vous avoir aidé) — et je ne me permettrai pas de vous critiquer. »

En définitive cependant le roi lion ne reconnut pas le service qui lui avait été rendu ; il laissa là le petit oiseau et s'en alla. Le petit oiseau des arbres songea : « Je lui ai rendu un service d'une extrême importance et voici qu'au contraire il me traite avec mépris ; je veux maintenant suivre par derrière et épier avec soin le lion ; si je ne parviens pas à me venger, je ne veux plus vivre dans ce monde ». Ainsi de lieu en lieu et de place en place il ne s'écartait plus de lui. Une fois encore le roi lion fit un grand carnage d'animaux et se mit à dévorer goulument ; quand il fut rassasié, il s'endormit, car il (croyait) n'avoir rien à craindre. Alors le petit oiseau des arbres accourut en volant auprès du lion, se percha sur son front et, de toute sa force, lui creva un œil à coups de bec. Le lion se dressa terrifié en regardant à gauche et à droite, mais il ne vit aucun animal, sinon le petit oiseau des arbres qui était seul sur un arbre. Le roi lion lui demanda : « Pour quelle raison maintenant m'avez-vous crevé un œil ? » Le petit oiseau des arbres répondit alors par ces gâthâs au roi lion :

« Le service important que je vous avais rendu, vous n'avez pas su le reconnaître, — mais au contraire vous avez conçu des sentiments de haine ; — maintenant en vous laissant un œil, — je vous ai fait un bienfait qu'on ne saurait oublier. — Quoique vous soyez un roi parmi les animaux, — dans vos actions vous ne deviez pas vous

parjurer. — Qu'à partir de maintenant chacun de nous reste tranquille — et qu'aucun de nous n'ait de cause de ressentiment contre l'autre ».

VIII

Autrefois, au détour d'une rivière se trouvaient deux loutres; elles prirent dans la rivière une grande carpe, mais, comme elles ne pouvaient se la partager, ces deux loutres, se tenant l'une devant l'autre, la gardaient. Or un chacal vint là dans l'intention de boire de l'eau; il les vit et leur dit : « Mes neveux, que faites-vous là ? » Les loutres lui répondirent : « Oncle, dans ce détour de la rivière, nous avons pris cette carpe, mais nous ne pouvons pas la partager; pouvez-vous la partager ? » Le chacal dit qu'il le pouvait [ici, il doit prononcer une gāthā]. Le chacal fit trois parts, puis il demanda aux loutres : « Laquelle de vous aime entrer dans l'eau peu profonde ? » Elles répondirent : « C'est cette loutre-ci ». « Laquelle (dit-il encore) peut entrer dans l'eau profonde ? » Elles répondirent : « C'est cette loutre-là. » Le chacal dit : « Écoutez la gāthā que je vais prononcer :

« Celle qui entre dans l'eau peu profonde, il faut lui donner la queue; — celle qui entre dans l'eau profonde, il faut lui donner la tête; — quant à la partie charnue du milieu du corps, — il faut la donner à celui qui a jugé. »

1. Extrait du *Che song lu* (Trip. de Tôkyô, XVI, fasc. 4, p. 74^{re}), traduit en 404 ap. J.-C. (Buuyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1115). — Ce texte correspond au Dabbhapuppha jātaka (n° 400), qui est représenté sur les bas-reliefs du stûpa de Bharhut (Cunningham, *The stûpa of Bharhut*, pl. XLVI, 2), comme l'a reconnu S. J. Warren (*Two bas-reliefs of the stûpa of Bharhut*, Leyde, 1890). — Schiefner a traduit du tibétain une version qui se rapproche beaucoup de la nôtre (*Die beiden Fischottern und der Schakal*, dans les *Mélanges Asiatiques* extraits du *Bulletin* de l'Acad. Imp. des Sciences de Saint-Petersbourg, vol. VIII, p. 102-104). — La morale de cet apologue est la même que celle de la fable de La Fontaine : *L'huitre et les plaideurs* (liv. IX, fab. 9).

Le chacal ayant dans sa gueule le corps du poisson, sa femelle vint et lui posa une question par cette gâthâ :

« De quel endroit venez-vous portant cela dans votre gueule? — la bouche pleine, est-ce dans la rivière que vous avez, trouvé — ce (poisson) sans tête et sans queue, — ce manger de bonne chair de carpe? »

Le chacal mâle lui répondit par cette gâthâ :

« Quand des hommes se querellent et se disputent, — et qu'ils ne savent pas comment trancher le débat, — celui qui peut trancher le débat, — comme le magistrat, le trésor est ce qu'il obtient; — une carpe sans tête et sans queue, — c'est ainsi que je l'ai obtenue pour la manger ».

IX¹

Dans les générations passées, non loin du pied des montagnes neigeuses, résidait un lion roi des animaux; il était le souverain de cinq cents lions. Plus tard, ce roi lion, étant devenu vieux, tomba malade, maigrit et ses yeux s'obscurcirent; comme il marchait en avant de la troupe des lions, il tomba dans un puits tari. Les cinq cents lions s'en allèrent tous en l'abandonnant. En ce temps, non loin du puits tari était un chacal; voyant le roi lion, il conçut cette pensée : « Si j'ai pu demeurer dans cette forêt, y vivre en paix et manger de la viande à satiété, c'est au roi lion que je le dois. Maintenant, le roi lion est tombé dans un endroit périlleux; comment devrai-je reconnaître ses bienfaits? » Or, à côté de ce puits était l'eau courante d'un canal; le chacal, de sa gueule et de ses pieds, fit pénétrer l'eau dans le puits; il laissa l'eau remplir le puits; le lion surnagea et sortit. Alors le dieu de cette forêt prononça une stance en ces termes :

1. Extrait du *Che song lu* (Trip. de Tôkyô, XVI, fasc. 5, p. 36 vs), traduit en 404 ap. J.-C. La morale est ici la même que dans la fable de La Fontaine : *Le lion et le rat* (liv. II, tab. 11). Cf. aussi dans le *Pañcatantra* : *Les éléphants et les souris* (Benfey, t. II, p. 208-210).

« Quelque fort et vaillant qu'on soit personnellement, — il importe d'avoir pour ami un être faible : — c'est le petit chacal qui put sauver — le roi lion du danger du puits. »

X'

Le Buddha se trouvait à *Lo-yue* (Rājagṛha) dans le jardin de bambous de Jeta; il y avait alors quatre frères, issus d'un personnage de haute caste, qui avaient perdu de bonne heure leur père et leur mère et qui se disputaient la possession de l'héritage; ils aperçurent *Chō-li-fou* (Çāriputra), et, tout joyeux, lui demandèrent : « Nous souhaitons que vous prononciez sur ce cas et ensuite nous ne nous disputerons plus. » *Chō-li-fou* (Çāriputra) leur dit : « Fort bien; j'ai un grand maître, le Buddha, qui est plus digne d'honneur que n'importe qui dans les trois mondes. Suivez-moi et revenons à l'endroit où se trouve le Buddha; certainement vous obtiendrez la solution (de votre différend). » Ils suivirent donc *Chō-li-fou* (Çāriputra) et revinrent avec lui. Le Buddha, voyant de loin ces quatre hommes, se prit à rire en émettant un éclat des cinq couleurs. Les quatre hommes rendirent hommage au

1. Extrait du *King lu yi siang* (Trip. de Tōkyō, XXXVI, fasc. 3, p. 32 v°), compilé en 516 (cf. p. 87, n. 1). — Ce récit formait autrefois un sūtra particulier connu sous le nom de « sūtra de l'apologue sur le roi *Wei*

leou et le lait de lionne » 惟婁王師子潼譬喻經. Ce sūtra fut traduit en chinois dès la première moitié du troisième siècle

de notre ère par l'Indoscythe *Kien* 支謙 (cf. *hi tai san pao li*, dans Trip. de Tōkyō, XXXV, 6, p. 37 r°, col. 10).

Dans le *Loqmān* herbère (p. 131-132), M. René Basset a fait la bibliographie de la fable célèbre et très ancienne qui existait en Égypte et qui figure dans *La Fontaine* sous le titre : *Les membres et l'estomac*. Le conte dont nous donnons ici la traduction ne ressemble à cette fable que dans la mesure où il prouve l'utilité de la concorde entre les hommes par la nécessité de l'union entre les membres d'un même corps.

Buddha et lui dirent : « Nous sommes stupides ; nous souhaitons que le Buddha prononce une parole décisive afin que nous ne nous disputions plus. »

(Le Buddha leur dit :) « Autrefois il y avait un roi nommé

Wei-leou 惟婁 ; son corps souffrant d'une maladie, il fit venir un médecin qui l'examina et (prescrivit) de composer une drogue pour laquelle il fallait employer du lait de lionne. Le roi adressa aussitôt un appel (à son peuple, en disant que), si quelqu'un se procurait (de ce lait), il lui donnerait la moitié de son territoire et lui ferait épouser sa plus jeune fille. Il y eut alors un pauvre homme qui déclara : « Je suis capable de m'en procurer. » Le roi l'ayant autorisé (à tenter l'entreprise), cet homme qui était habile et ingénieux, commença par rechercher l'endroit où se tenait la lionne, puis, avec un mouton qu'il avait tué et plusieurs dizaines de boisseaux de vin de raisin, il se rendit dans cette montagne ; il épia le moment où la lionne était sortie et déposa dans son repaire le mouton tué ainsi que le vin de raisin. (À son retour), la lionne vit le vin et la chair ; elle se mit à boire et à manger et s'endormit complètement ivre. (Notre homme aussitôt) s'avança, lui tira du lait et s'en revint tout joyeux. Avant qu'il fût revenu dans son pays, comme le soir était venu, il s'arrêta pour la nuit dans un village. Or un arhat s'y était aussi arrêté pour la nuit et se trouva passer la nuit en compagnie de cet homme. Celui-ci, en poursuivant la lionne, avait parcouru un chemin difficile ; il s'était endormi le corps épuisé et il n'avait plus du tout sa connaissance. Le religieux aperçut les six organes¹ de son corps qui contestaient entre eux sur leurs mérites respectifs ; le génie des pieds disait : « C'est grâce à moi qu'on est arrivé jusqu'ici et qu'on a pris le lait. » Le génie des mains disait à son tour : « C'est grâce à nous, les mains, qu'on a tiré le lait. » Le génie des yeux disait aussi : « C'est grâce à moi qu'on a vu (la lionne). » Le génie des oreilles disait de son côté : « C'est

1. Dans la suite du récit on ne trouve mentionnés que cinq organes.

« grâce à ce que j'ai entendu le roi demander du lait que je
« vous ai amenés tous ici. » Le génie de la langue dit alors :
« Vous contestez en invoquant de vaines raisons ; ce mérite
« me revient. Maintenant votre mort ou votre vie dépend de
« moi. » (Le lendemain), cet homme, apportant le lait, vint
auprès du roi et lui dit : « Je me suis maintenant procuré
« du lait de lionne : il est là dehors. » Le roi dit : « Que
« c'en soit véritablement ou non, présentez-le moi. » A
peine le roi avait-il vu le lait que la langue dit : « Ceci
« n'est pas du lait de lionne ; c'est simplement du lait
« d'ânesse. » En entendant ces mots, le roi fut très irrité et
dit : « Je vous avais chargé de prendre du lait de lionne et
« vous me rapportez du lait d'ânesse. » Il voulut donc le faire
périr. Cependant le religieux qui avait passé la nuit auprès
du religieux eut alors recours à ses facultés surnaturelles
pour arriver aussitôt devant le roi ; il lui répondit : « Ceci
« est vraiment du lait de lionne. J'ai passé la nuit dans un
« village avec cet homme au moment (où il venait de se le
« procurer) ; j'ai vu les six parties de son corps contester
« entre elles sur leurs efforts méritoires ; la langue a dit :
« Je m'opposerai à vous. » C'est maintenant effectivement ce
« qu'elle a fait. Que le roi prenne seulement ce lait pour le
« mêler à sa médecine et il guérira certainement de sa mala-
die ». Le roi ajouta foi aux paroles de l'arhat et se servit du
lait pour composer sa médecine ; il donna sa fille en mariage
à cet homme et en même temps il lui conféra un territoire,
conformément à l'engagement qu'il avait pris au début. Le
religieux dit au roi : « Si (tels sont les maux qui sont
« produits quand) les organes du corps d'un seul homme
« sont en opposition entre eux, combien plus (graves seront
« les maux quand la dissension se produira) entre des
« hommes différents ». Alors celui qui s'était procuré le
lait, ayant reçu du religieux ce bienfait, demanda à devenir
çramana ; son intelligence se dénoua et il obtint la sagesse
d'arhat ; le roi aussi fut alors joyeux ; il reçut les cinq
défenses et obtint la sagesse de srotâpanna. »

Quand les quatre hommes eurent entendu ce récit, leur

intelligence se dénoua; ils implorèrent aussitôt du Buddha (la faveur) de devenir bhikṣus; le Buddha, sans rien dire, leur toucha la tête de sa main : leurs cheveux tombèrent et le kaṣāya revêtit leur corps; leurs attachements mondains se rompirent et leurs souillures disparurent.

Ânanda demanda : « Quel mérite ont eu autrefois ces quatre hommes pour que maintenant ils aient entendu les livres saints, aient aussitôt été éclairés et aient obtenu promptement de devenir arhat? » Le Buddha répondit :

« Autrefois, au temps du Buddha *Mo-wen* 摩文, *Chō-li-fou* (Çâriputra) était un bhikṣu et ces quatre hommes étaient des marchands; tous ensemble firent don d'un kaṣāya à *Chō-li-fou* (Çâriputra); celui-ci prononça le vœu magique de faire en sorte que, dans une vie ultérieure, ces hommes obtinssent promptement d'être sauvés; maintenant c'est par l'entremise de *Chō-li-fou* (Çâriputra) qu'ils ont en effet obtenu d'être sauvés. »

XI¹

Autrefois, dans des temps fort lointains, un eunuque étant mort, ses parents et ses voisins prirent son corps et le déposèrent parmi des arbres *tch'ou* (ailante). Sur ces entrefaites, un chacal¹ et un corbeau vinrent pour en manger la chair; ils se mirent alors à se décerner l'un à l'autre

1. Extrait du *Cheng king* (Trip. de Tôkyô, XIV, fasc. 5, p. 39 r°), traduit en 285 ap. J.-C. (Bunyii Nanjio, *Catalogue*, n° 669). Cette fable est apparentée au Jambu-khādaka jātaka qui a été traduit par Rhys Davids (*Buddhist Birth Stories*, p. xi-xiii). Rhys Davids considère ce jātaka comme une forme plus ancienne de la fable ésopique *Le Corbeau et le Renard*, mais il est évident que cette opinion ne convaincra pas ceux qui croient, d'une manière générale, à l'antériorité des fables ésopiques sur les jātakas; d'ailleurs le récit, tel que nous l'avons ici dans la version chinoise, ne comporte point la morale que tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute.

2. Littéralement un renard rongeur. Il est probable que le traducteur chinois a voulu désigner ainsi le chacal.

des éloges au milieu des arbres. Le corbeau adressa au chacal cette gāthā :

« Votre corps est comme celui d'un lion; — votre tête est comme celle d'un ermite; — par le luisant (de votre pelage) vous ressemblez à un roi des cerfs; — c'est la perfection! vous êtes comme une belle fleur. »

Le chacal, d'entre les arbres, le loua par cette gāthā :

« Qui est ce personnage vénérable perché sur l'arbre? — pour la sagesse il est de beaucoup le premier; — son intelligence illumine les dix régions —, comme le ferait un amas d'or raffiné rouge¹ »

Alors le corbeau répondit en chantant cette gāthā :

« Vous êtes un grand lion; — c'est pour vous voir que je suis venu tout exprès; — vous êtes luisant comme un roi des cerfs; — c'est la perfection; je trouve (à vous voir) profit et sagesse. »

Le chacal répondit encore en chantant cette gāthā :

« Sincères et loyaux sont les vrais amis; — nous nous louons l'un l'autre avec une parfaite sincérité; — moi et vous, ô amas d'or raffiné rouge, — qu'on ne se permette pas² de demander si nous nous nourrissons de ce (cadavre). »

Or, non loin de là, il y avait un grand ermite qui demeurait dans la solitude, qui agissait d'une manière pure et pratiquait la sagesse; en entendant les éloges alternés que se décernaient l'un à l'autre le chacal et le corbeau, il songea : « Ces êtres de cette sorte s'exclament à tort et à travers sur (leurs mérites) mutuels; leurs paroles sont toutes dénuées de raison et il ne s'y trouve pas un mot sincère et vrai. » Il les interrogea donc par cette gāthā :

« Depuis longtemps j'ai vu ce que vous faites; — actuellement vous êtes tous deux des menteurs; — vous vous

1. Traduction hypothétique de l'expression 紫磨金.

2. Je suppose que 所 est mis ici pour 不. Les textes du *Cheng king* sont très incorrects et parfois totalement incompréhensibles.

cachez parmi les arbres — pour manger tous deux de la chair humaine. »

Alors le corbeau irrité répondit à l'ermite par cette gâthâ :

« Le lion et le paon — se nourrissent tous deux de la chair des animaux — qui, auprès de ce vieillard chauve et sans passions, — tour à tour viennent demander qu'il leur sauve la vie. »

L'ermite répondit par ces gâthâs :

« Sous les arbres *tch'ou* la puanteur¹ est extrême; — tous les oiseaux la redoutent — et les troupes de cerfs n'y cherchent pas² un abri. — On y a déposé le corps d'un eunuque mort — et vous, vile engeance, — vous êtes venus vous réunir ici — pour vous repaître de ce cadavre d'eunuque. — Cependant vous vous prétendez des personnes supérieures! »

XII³

Autrefois, il y a de cela des générations innombrables, il y avait un grand bois; parmi les arbres de ce bois, une chatte sauvage rôdait ou demeurait immobile et se livrait

1. Je traduis comme s'il y avait 下臭 au lieu de 臭下.

2. Ici encore j'admets que 所 est mis pour 不.

3. Extrait du *Cheng king* (Trip. de Tôkyô, XIV, fasc. 5, p. 26 r^o), traduit en 285 ap. J.-C.

Le Kukkuṭa jâtaka est représenté, dès le III^e siècle avant J.-C., sur les bas-reliefs du stûpa de Bharhut (Cunningham, *The stûpa of Bharhut*, p. 77-78 et pl. XLVII, fig. 5). Cunningham rapproche ce jâtaka de la fable ésopique intitulée : *Le Chien, le Coq et le Renard*; il n'est pas douteux en effet que les deux récits ne soient apparentés; on remarquera cependant que, dans la fable ésopique et dans toutes les variantes qui en dérivent (le roman de Renart, La Fontaine, II, 15, etc.), la présence d'un ou de plusieurs chiens est constante tandis qu'elle fait défaut dans le jâtaka (cf. Sudre, *Les sources du roman de Renart*, p. 275-276). Cf. pour les rapprochements, R. Basset, *Contes populaires berbères*, p. 146-147.

à ses occupations. Étant restée tout un jour sans manger, elle avait faim et avait un désir extrême de nourriture; elle aperçut au sommet d'un roi des arbres un coq sauvage; (ce coq sauvage) était d'une beauté remarquable; il agissait avec un cœur bienveillant et témoignait sa compassion à toutes les sortes d'êtres, à ceux qui rampent et à ceux qui marchent, à ceux qui respirent, aux hommes et aux bêtes. Alors la chatte sauvage conçut dans son cœur des intentions funestes et voulut mettre en péril la vie du coq; tout doucement elle s'approcha jusqu'à ce qu'elle fût sous l'arbre, puis, se servant d'expressions insinuantes, elle prononça cette gâthâ :

« Nos pensées restent solitaires et nous sommes séparés l'un de l'autre; — je mange du poisson et vous avez un beau vêtement; — descendez de cet arbre jusqu'à terre — et je serai votre femme. »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Votre grâce a quatre pieds — et moi j'ai deux pattes; — je considère qu'un oiseau et une chatte sauvage — ne sauraient être mari et femme. »

La chatte sauvage répliqua par ces gâthâs :

« Nombreux sont les lieux que j'ai parcourus, — royaumes et villes, provinces et districts; — mais je ne désire personne d'autre — et toutes mes pensées prennent leur plaisir en vous. — Votre corps apparaît beau et bien fait; — votre visage est le premier de tous; — moi aussi, j'ai quelque agrément; — j'agis en vierge pure et chaste; — il nous faut ensemble nous livrer à la joie — comme des coqs qui se promènent hors (du poulailler); — tous deux ayant l'un pour l'autre le même amour, — ne serons-nous pas fort heureux? »

Alors le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Est-ce que je ne vous connais pas? — est-ce que je ne sais pas pourquoi vous m'adressez cette demande? — Quand une affaire n'est pas encore arrangée dans tous ses détails, — celui qui est sage n'en fait pas l'éloge. »

La chatte sauvage répliqua de nouveau par ces gâthâs :

« Au moment où vous obtenez une épouse si parfaite, — au lieu (d'en être satisfait), vous lui frappez sur la tête avec un bâton. — En ce moment la pauvreté vous tourmente; — (si vous m'épousez), votre richesse sera comme s'il y avait eu une pluie de joyaux; — vous serez aimé de mes parents; — vous aurez une opulence illimitée; — grâce à une épouse chérie, — le cœur calmé trouve un ferme appui. »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Si je me décidais à vous suivre, — ô vous dont les yeux verts sont comme de vilaines plaies, — je me verrais alors chargé de chaînes — et je serais comme enfermé dans une prison. »

La chatte sauvage répliqua par ces gâthâs :

« Vous n'avez pas de sympathie pour moi — et vos paroles sont comme des épines acérées; — dans ces conjonctures, à quel moyen recourir pour vous attirer? — dans ma tristesse, il faut que j'y réfléchisse. — Mon corps n'est ni puant ni sale; — il exhale un parfum de vertu conforme aux défenses; — pourquoi voulez-vous m'abandonner — et vous en aller au loin dans d'autres lieux? »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Vous voulez m'entraîner au loin; — méchante et perverse comme un serpent, — vous en assouplissez la peau flexible¹, — et c'est ainsi que vous faites des discours? »

La chatte sauvage répondit par cette gâthâ :

« Descendez vite et venez ici; — je voudrais vous témoigner quelque amitié; — je dois aussi avertir (de notre mariage) mes parents et mes voisins — et en informer mon père et ma mère. »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Je possède une (future) épouse qui est une jeune vierge — son visage est beau et ses sentiments sont excellents;

1. Cette phrase me paraît signifier : Vos paroles sont douces et flexibles comme la peau d'un serpent, mais votre naturel est aussi pervers que celui d'un serpent.

— elle se conforme aux défenses et obéit à la loi ; — je lui conserve mon affection et ne veux pas me détourner d'elle. »

La chatte sauvage répondit par ces gâthâs :

« Ainsi vous me frappez avec un bâton épineux ! — Dans ma famille on suit la vraie religion ; — chez moi il y a un vénérable supérieur — qui nous améliore au moyen des défenses prescrites par la loi. — Au-dehors (de la maison) sont des saules — qui tous sont verdoyants et prospères en leur saison. — Tous nous prosternerons notre tête devant votre grâce, — comme des brahmaçarins rendant un culte au feu ; — ma famille, par sa puissance, — honore et sert les brahmaçarins ; — par (leur influence) propice, nous mettrons au monde beaucoup de fils — et ils nous feront être fort riches. »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Le ciel vous accordera votre souhait — et c'est par un bâton de brahmaçarin qu'il vous frappera. — Dans le monde n'y a-t-il pas la Loi ? — pourquoi voulez-vous manger un coq ? »

La chatte sauvage répliqua par cette gâthâ :

« Je ne mangerai plus de chair ; — exposée au soleil et à la rosée, je tiendrai une conduite pure et chaste ; — j'honorerai et je servirai tous les devas ; — je ferai cela pour obtenir cette sagesse (que vous recommandez). »

Le coq sauvage répondit par ces gâthâs :

« Jamais on ne vit ni n'entendit chose pareille : — une chatte sauvage tenant une conduite chaste. — Vous désirez détruire quelque être — et vous êtes un brigand qui veut dévorer un coq. — L'arbre et le fruit sont différents l'un de l'autre¹ ; — malgré vos belles phrases et votre badinage apparent, — je ne vous croirai jamais. — Comment pourriez-vous, si vous aviez un coq en votre possession, ne pas le dévorer ? — Un mauvais caractère finit toujours par être cruel. — Je considère votre visage qui est rouge comme le sang — et vos yeux qui sont verts comme la

1. Vos actes ne sont pas d'accord avec vos paroles.

plante *lan*. — Il vous faut manger des rats et des insectes, — car vous n'aurez jamais un coq à manger; — pourquoi n'allez-vous pas prendre des rats? — Avec votre visage rouge et vos yeux d'un vert franc, — quand vous criez en faisant *miao*, — toutes les plumes dont je suis revêtu se hérissent; — je m'enfuis au plus vite et je cherche à me cacher; — de génération en génération (moi et mes semblables) nous nous sommes éloignés de vous; — pourquoi maintenant me rencontrer avec vous? »

Alors la chatte sauvage répondit par ces gâthâs :

« Les visages sont-ils tous agréables à voir? — les femmes qui sont belles sont-elles toutes vierges? — Il importe des s'informer si l'attitude (de la femme qu'on veut prendre pour épouse) est digne — et quels sont ses autres mérites; — tous les actes de bonne conduite doivent se trouver chez elle au complet; — sa prudence et sa perspicacité doivent être ingénieuses; — quand vous connaîtrez la manière dont je me comporte dans ma famille, — (vous verrez que) nulle ne peut m'être comparée. — Je vais me bien laver; — maintenant j'ai revêtu de beaux habits; — je me mettrai à danser et à chanter des airs — pour qu'ainsi vous m'aimiez et m'estimiez. — En outre, je laverai les pieds de votre grâce, — je peignerai votre chignon de cheveux — et je ferai des plaisanteries agréables; — alors vous m'aimerez et vous m'estimerez. »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Je ne tiendrai guère à la vie — si je permettais à un ennemi de peigner ma tête; — si je faisais amitié avec vous, — je ne parviendrais jamais à un âge avancé. »

XIII¹

Dans les générations passées, à côté des montagnes

1. Variante du précédent. — Extrait du *Tsa pao ts'ang king* (Trip. de Tôkyô, XIV, fasc. 10, p. 15 v°), traduit en 472 ap. J.-C. (Bunyii Nanjio, *Catalogue*, n° 1329).

neigeuses il y avait un roi des coqs de montagne qui était à la tête d'un grand nombre de coqs et de poules et s'en faisait suivre. Sa crête était extrêmement rouge et son corps était parfaitement blanc. Il dit à la foule des coqs et des poules : « Tenez-vous loin des villes et des villages de peur que vous ne soyez dévorés par les hommes. Nous avons beaucoup d'ennemis ; gardons-nous bien. » Or, dans un village, il y eut une chatte qui apprit que des coqs et des poules se trouvaient là-bas ; aussitôt elle s'y rendit. Se tenant sous l'arbre, avançant doucement et regardant avec humilité, elle dit au coq : « Je serai votre femme ; vous serez mon mari. Votre corps est beau et aimable ; la crête qui surmonte votre tête est rouge ; votre corps est tout blanc. Je vous servirai ; livrons-nous secrètement aux plaisirs. »

Le coq lui répondit par cette gâthâ :

« La chatte aux yeux jaunes profite de la stupidité des petits êtres ; — dès qu'elle en rencontre l'occasion, elle conçoit l'idée de leur faire du mal et veut les dévorer. — Je ne vois point que quelqu'un qui aurait pour épouse un tel animal — puisse avoir une vie longue et paisible. »

XIV¹

Autrefois, il y a de cela des kalpas innombrables, il y avait un roi des singes qui demeurait sur les arbres d'une forêt. Il mangeait des fruits et buvait de l'eau ; il songeait avec compassion aux êtres de toute sorte, à ceux qui rampent et à ceux qui marchent, à ceux qui respirent, aux hommes et aux animaux ; il aurait voulu faire qu'ils fussent

1. Extrait du *Cheng king* (Trip. de Tôkyô, XIV, fasc. 5, p. 28 v°), traduit en 285 ap. J.-C.

Kalilag syriaque (Bickell, p. 48-51). Kalilah arabe (trad. Attai et Riabine, *Kniga Kalilah*, Moscou, 1889), p. 152-157. — Bibliographie dans Chauvin (t. II, p. 99).

tous sauvés et les amener à l'état de non-composition. En ce temps, il avait contracté amitié avec une tortue; très intimes, ils se respectaient l'un l'autre et au début ils n'étaient point en opposition l'un contre l'autre; la tortue se rendait fréquemment à l'endroit où se trouvait le singe; ils buvaient, mangeaient et causaient ensemble; ils discouraient sur la droite justice et la raison.

La femme (de la tortue), voyant qu'elle sortait souvent et ne restait pas chez elle, se dit qu'elle devait aller au dehors pour se livrer à la débauche et à des actes illicites; elle demanda donc à son mari: « Vous sortez souvent; où allez-vous vous réunir (à d'autres personnes)? Je crains que ce ne soit pour vous livrer à la débauche au dehors et mener une conduite déréglée. » Son mari lui répondit: « J'ai contracté amitié avec un singe; il est intelligent et sage; en outre il comprend la justice et la raison. Quand je sors, c'est pour me rendre chez lui et ensemble nous discutons sur la doctrine des livres saints; nous ne parlons que de sujets agréables et je ne me livre d'ailleurs à aucune débauche. » Sa femme ne le crut pas et pensa que les choses ne se passaient point ainsi; en outre, elle était irritée contre le singe (et se disait): « Il attire mon mari et le fait souvent aller et venir; il faut que je trouve un moyen de le tuer. Mon mari alors cessera (ses sorties) ». Elle feignit donc d'être malade; épuisée et faible, elle gisait sur un lit; son mari veillait sur elle avec beaucoup de sollicitude; il lui donnait des médicaments pour la soigner; mais en définitive elle se refusait à guérir. Elle dit à son mari: « A quoi bon vous donner tant de peine et gaspiller ces médicaments? ma maladie est fort grave. Il faut que j'obtienne le foie du singe avec lequel vous êtes lié d'amitié: à cette condition je conserverai la vie. » Son mari lui répondit: « Ce (singe) est mon ami; il m'a remis sa personne et m'a confié sa vie; nous ne nous sommes jamais soupçonnés l'un l'autre; comment pourrais-je comploter contre lui, afin de vous sauver la vie? » Sa femme lui répondit: « Maintenant nous sommes mari et femme et

nous ne faisons ensemble qu'un seul corps ; mais vous ne pensez pas à me sauver et au contraire vous agissez en faveur du singe. En vérité cela n'est pas juste et raisonnable. »

Le mari, poussé à bout par son épouse et ayant d'ailleurs pour elle beaucoup d'estime, alla donc adresser cette requête au singe : « Je suis venu à plusieurs reprises et j'ai été auprès de vous ; ayez la bonté de ne pas considérer comme injuste de vous rendre dans ma maison ; maintenant, je désire vous inviter à venir dans ma demeure pour y prendre un petit repas. » Le singe lui répondit : « Je demeure sur la terre ferme, et vous dans l'eau : comment pourrais-je vous suivre ? » Cette tortue répondit : « Je vous porterai sur mon dos ; nous pourrions d'ailleurs considérer comme vaine toute cérémonie. » Le singe la suivit donc ; quand la tortue qui le portait sur son dos fut arrivée à mi-chemin, elle dit au singe : « Auriez-vous la bonté de désirer savoir ce que j'ai à vous demander ? Ma femme est épuisée par la maladie ; elle désire obtenir de votre bonté votre foie pour le manger et être délivrée de sa maladie. » Le singe lui répondit : « Pourquoi ne m'en avez-vous pas parlé plus tôt ? Mon foie est resté pendu à l'arbre ; revenez en toute hâte pour que j'aie le prendre. » Ils retournèrent donc l'un à la suite de l'autre. Dès que (le singe) fut revenu en haut de l'arbre, il se mit à bondir en témoignant sa joie. La tortue lui demanda alors : « Vous deviez prendre avec vous votre foie pour venir dans ma demeure : voici qu'au contraire vous montez en haut de l'arbre ; vous sautez et gambadez ; que voulez-vous faire ainsi ? » Le singe lui répondit : « Il n'y a pas dans le monde d'être plus sot que vous ; comment se pourrait-il qu'ayant un foie je l'aie suspendu à un arbre ? Nous étions amis ; je vous avais remis ma personne et confié ma vie ; vous cependant vous avez comploté contre moi et avez voulu mettre ma vie en péril. Dorénavant, nous irons chacun de son côté. »

XV¹

Autrefois il y avait un royaume nommé *Mo-t'ien-lo* 摩天羅 ; le roi s'appelait *Nan* 難 ; par l'étude il était parvenu à communiquer avec les intelligences divines ; il n'était rien de si profond qu'il ne l'eût scruté. S'apercevant de l'impermanence des choses de ce monde, il dit : « Mon corps doit se pourrir et devenir un fumier dans ce monde ; comment pourrais-je le protéger ? » Il renonça à la gloire et abandonna la joie ; il se vêtit de l'habit religieux de mahāsattva ; il se contenta de la nourriture d'un seul bol et accepta les défenses des çramaṇas ; une forêt dans la montagne lui servit de résidence ; il y demeura trente années.

A côté de l'arbre (sous lequel il vivait) se trouvait un gouffre profond de trois cents pieds. Or un chasseur, poursuivant un cerf à toute vitesse, tomba dans le gouffre ; en ce temps, il y eut un corbeau et un serpent qui, d'effroi, tombèrent aussi dans le gouffre ; ils avaient le corps entièrement meurtri et blessé et tous aussi souffraient ; ils levaient les yeux vers le ciel et criaient lamentablement avec la voix d'un être aux abois et abandonné de tous. Le religieux en fut affligé ; il éclaira (le gouffre) avec une torche pour voir ceux qui s'y trouvaient et allongea le cou en versant des larmes ; s'approchant du gouffre, il cria : « Vous tous, ne vous désolez pas ; je vous retirerai de ce grave péril. » Il fit alors une longue corde

1. Extrait du *Lieou tou tsi king* (Trip. de Tôkyô, VI, fasc. 5, p. 71 v°), traduit entre 240 et 280 ap. J.-C. (cf. p. 93, n. 1).

/ Pañcātāntra (Benfey, t. II, p. 128-132) ; Kalilah arabe, trad. Attā et Riabnine, p. 198-202 ; Kathā sarit sāgara (trad. C. H. Tawney, vol. II, p. 103). — Bibliographie par Tawney (*loc. cit.*, p. 103, note), Cosquin (*Contes populaires de Lorraine*, tome I, Intro., p. xxvi-xxvii), Chauvin (*Bibliographie*, t. II, p. 106-107).

qu'il suspendit pour leur permettre de monter ; ces trois êtres, qui prenant la corde avec le bec ou la bouche, qui la prenant dans ses mains, purent avoir la vie sauve. Tous se prosternèrent la tête contre terre et exprimèrent leurs remerciements en disant : « Notre vie était comme un flambeau qu'on emporte ; ô religieux, votre bonté s'étend partout sans limites ; vous avez fait que nous avons pu revoir la lumière du jour ; nous désirons jusqu'à la fin de notre existence dans ce corps, vous fournir tout ce qui pourra vous manquer ; c'est par de petits services que nous en reconnaitrons un grand, et quand nous vous en rendrions dix mille, ils ne payeraient pas de retour le service unique (que vous nous avez rendu). » Le religieux leur dit : « J'étais roi d'un royaume ; mon royaume était grand et la population en était nombreuse ; par mes palais, mes bijoux, et mes femmes, je l'emportais sur tous les autres royaumes. Mes désirs étaient satisfaits aussi promptement que l'écho répond au son ; il n'était rien que je demandasse sans l'obtenir. Cependant j'ai estimé que ma royauté était un antre de haine ; j'ai pensé que les couleurs, les sons, les parfums, les saveurs, les vêtements ornés et les mauvaises pensées étaient les six épées qui tranchent notre corps, les six flèches qui percent notre personne ; c'est à cause de ces six choses mauvaises que nous restons dans le cycle des migrations pour y subir des souffrances. Les trois voies¹ sont très funestes ; elles sont difficiles à endurer et difficiles à supporter ; comme j'étais fort tourmenté (par cette idée), j'ai renoncé à mon royaume et je me suis fait çramaṇa. Je désire obtenir la sagesse du Tathāgata droite, vraie et sans attachements, la doctrine de l'illumination suprêmement correcte ; (je désire) être un maître guidant les devas et les hommes, amener à la conversion tous les êtres et les faire atteindre au premier principe ; comment n'aurais-je en vue que vous, ces trois personnes ? Que chacun de vous

1. Les trois voies inférieures sont les conditions des êtres qui sont dans les enfers, des démons affamés et des animaux.

retourne à sa résidence habituelle ; quand vous verrez ceux qui vous sont chers, exhortez-les à se réfugier par trois fois (dans les trois refuges) et à ne pas s'écarter de la religion du Buddha. »

Le chasseur dit : « Je suis dans la vie profane depuis plusieurs années ; quoique j'aie vu des laïques accumuler les actes de vertu et pratiquer le bien, comment y en aurait-il parmi eux qui, comme les disciples du Buddha, traitent les autres comme ils voudraient être traités eux-mêmes, secourent les êtres et demeurent dans l'obscurité sans mettre en lumière leur renommée ? Mais vous, ô religieux, vous possédez ces qualités. Je désire que vous veniez chez moi pour y demander quelques menues offrandes ».

— Le corbeau dit : « Mon nom est *Po* 鉢 (bol) ; si, ô religieux, vous êtes dans quelque situation difficile, je désire que vous appeliez mon nom et j'accourrai. » — Le serpent

dit : « Mon nom est *Tch'ang* 長 (long) ; si, ô religieux, vous éprouvez quelque malheur, je désire que vous appeliez mon nom et je ne manquerai pas de venir pour payer de retour votre bienfait. » Quand ils eurent fini de parler, chacun d'eux s'en retourna.

Un autre jour, le religieux se rendit dans la maison du chasseur ; en le voyant venir de loin, le chasseur dit à sa femme : « Voici venir cet homme de mauvais augure ; je vous ordonne de faire un bon repas, mais de le préparer avec beaucoup de lenteur ; quand cet autre aura vu que l'heure de midi est passée, il ne mangera pas. » Quand la femme vit le religieux, elle changea brusquement de couleur ; elle feignit de le retenir pour lui préparer à manger, mais, perdant son temps en vains bavardages, elle dépassa l'heure de midi. Le religieux se retira.

De retour dans la montagne, il aperçut le corbeau et l'appela par son nom : *Po*. Le corbeau lui demanda : « D'où venez-vous ? » « Je viens de chez le chasseur », répondit-il. Le corbeau reprit : « Avez-vous mangé ? » Le religieux répliqua : « On m'a préparé de la nourriture ; mais, avant

qu'elle fût prête, l'heure de midi était passée et, comme alors je ne devais plus manger, je m'en suis retourné. » Le corbeau dit : « (Ce chasseur est) un démon malfaisant qu'il serait difficile de sauver en lui témoignant de l'affection ; résister à la bonté et s'opposer à celui qui vous a rendu un bienfait, c'est une perversité extrême ; pour moi, je n'ai pas de boissons et de mets que je puisse vous offrir ; mais ayez soin de rester assis ici et je reviendrai dans un instant. »

Il se rendit en volant dans le royaume de *Pan-tchō* 般遮 et entra dans la partie postérieure (le harem) du palais royal ; il aperçut la femme du roi qui dormait en ayant dans la parure de sa tête une perle claire comme la lune. Le corbeau prit cette perle dans son bec et revint en toute hâte l'offrir au religieux.

Quand l'épouse (du roi) se réveilla, elle chercha (sa perle) sans la trouver et alors informa le souverain (de cette disparition). Le roi fit une proclamation à son peuple pour dire : « Celui qui trouvera (la perle), on lui donnera mille livres d'or et mille livres d'argent, mille bœufs et mille chevaux. Mais celui qui l'aura trouvée et ne l'aura pas rapportée, on le punira sévèrement et on exterminera toute sa parenté. » — Le religieux ayant fait don (de la perle) au chasseur, celui-ci le chargea de liens et vint informer (le roi). Le roi dit (au religieux) : « D'où vous vient ce joyau ? » Le religieux réfléchit profondément (et se dit) : « Si j'expose comment les choses se sont passées, tous les corbeaux du royaume périront ; si je raconte que j'ai obtenu (cette perle) en la volant, ce serait (faire croire que j'ai tenu) une conduite indigne d'un disciple du Buddha. » Il garda le silence et reçut une bastonnade de plusieurs milliers de coups ; cependant il n'était pas irrité contre le roi et n'avait d'animosité contre personne ; avec une grande bonté, il prononça ce vœu : « Puisse-t-on (en me traitant ainsi), me faire obtenir (la dignité de) Buddha afin que je sauve la foule des êtres de toutes leurs peines. » — Le roi dit : « Prenez ce religieux et enterrez-le en ne laissant sortir que sa tête ; demain on le tuera. »

Le religieux appela alors le serpent en prononçant : *Tch'ang*. Le serpent dit : « Personne dans le monde ne sait mon nom, si ce n'est le religieux. Puisqu'il élève la voix pour m'appeler, c'est sans doute qu'il a une raison (pour le faire). » Il alla donc promptement, et, en voyant l'état dans lequel se trouvait le religieux, il se prosterna la tête contre terre en lui demandant : « Comment cela s'est-il produit ? » Le religieux lui exposa toute l'origine de cette affaire ; le serpent dit en pleurant : « O religieux, votre bonté est grande comme le ciel et comme la terre et cependant vous êtes en butte aux calamités ; combien plus cela risque-t-il d'arriver à celui qui est dépourvu de sagesse ! qui alors le secourra ? Votre bonté céleste est sans haine (mais moi je vous vengerai) : ce roi n'a qu'un seul fils qui est son héritier et n'a pas d'autre successeur ; j'entrerai dans le palais et par ma morsure je tuerai l'héritier présomptif ; puis, en lui appliquant ma médecine divine, vous le guérirez. »

Le serpent entra donc de nuit dans le palais et mordit (l'héritier présomptif) qui mourut ; on garda son corps pendant trois jours et le roi promulgua un édit en ces termes : « Si quelqu'un peut rendre la vie à l'héritier présomptif, je lui donnerai la moitié de mon royaume pour qu'il règne sur elle. » On transporta (le corps) dans la montagne pour l'y incinérer ; en y allant, on passa à côté du religieux ; celui-ci dit : « Quelle maladie a eue l'héritier présomptif pour qu'il soit mort ? différez les funérailles ; je puis lui rendre la vie. » Les gens de l'escorte, entendant ces paroles, allèrent en toute hâte les rapporter au souverain ; le roi, partagé entre la tristesse et la joie, fut violemment ému et dit (au religieux) : « Je vous remercie et je vous donne la moitié de mon royaume pour que vous soyez roi. » Le religieux appliqua la médecine sur le corps et l'héritier présomptif revint soudain à la vie en disant : « Pourquoi suis-je ici ? » Les gens de la suite lui exposèrent tout ce qui s'était passé ; l'héritier présomptif revint dans son palais ; grands et petits sautaient de joie.

(Le roi voulut) prendre la moitié de son royaume pour en faire don (au religieux), mais celui-ci refusa de rien accepter. Le roi comprit alors et dit : « Si vous n'acceptez pas la moitié de mon royaume comment pourriez-vous être un voleur ? De quel pays êtes-vous et en vertu de quelles opinions vous êtes-vous fait *gramana* ? Comment êtes-vous entré en possession de la perle ? alors que vous avez une si noble conduite, comment se fait-il que vous ayez été pris dans un tel malheur ? » Le religieux raconta toute son histoire ; le roi en était pénétré de compassion et les larmes qu'il versait inondaient son visage.

Le roi dit au chasseur : « Vous avez rendu un service signalé à l'État ; convoquez ici tous vos parents aux neuf degrés ; je veux les récompenser largement. » Ses parents, grands et petits, s'étant tous rassemblés à la porte du palais, le roi dit : « La méchanceté et l'ingratitude sont les plus grands des crimes. » Il les extermina donc.

Le religieux se rendit dans la montagne pour y étudier la sagesse ; il se perfectionnait et progressait sans relâche. Après que sa vie fut terminée, il naquit en haut parmi les devas.

XVI¹

Autrefois le Bodhisattva était un homme très juste ; il avait accumulé des richesses qui se chiffraient par centaines de mille de centaines de mille (de pièces de monnaie) ; il honorait constamment les trois Vénérables² ; sa bienveillance s'adressait à tous les êtres vivants. En regardant sur la place du marché, il aperçut une tortue et son cœur en eut compassion ; il en demanda le prix. Le possesseur de la tortue savait que le Bodhisattva

1. Variante du précédent. — Extrait du *Lieou tou tsi king* (Trip. de Tôkyô, VI, fasc. 5, p. 61 v°), traduit entre 240 et 280. Ce texte se trouve reproduit dans le *King lu yi siang* (Trip. de Tôkyô, XXXVI, fasc. 3, p. 2 r°-v°), compilé en 516.

2. Le Buddha, la Loi, l'Assemblée.

avait la vertu de la bienveillance universelle et qu'il sauvait constamment les êtres vivants, que ses richesses étaient incalculables et qu'il ne reculait devant aucun prix ; il répondit donc : « (Elle vaut) un million (de pièces de monnaie) ; si vous pouvez la prendre, c'est très bien ; sinon, je la ferai bouillir. » Le Bodhisattva répondit : « C'est fort bien. » Il paya donc le prix fixé et emporta la tortue chez lui ; il lava et pansa ses blessures, puis alla au bord de l'eau et la lâcha ; en la voyant s'éloigner, il prononça avec compassion et avec joie ce vœu : « Que tous les êtres vivants qui sont (dans les enfers) de la grande montagne et des démons affamés et qui, de génération en génération, sont dans des prisons, obtiennent promptement d'être délivrés de leurs peines ; que leur corps soit tranquille et que leur vie soit sauve comme c'est maintenant le cas pour vous. » Se prosternant la tête contre terre dans les dix directions de l'espace et joignant les mains, il formula ce vœu : « Tous les êtres vivants sont tourmentés et leurs souffrances sont sans limites. Puissé-je être pour eux le ciel et la terre, le sec et l'humide ; puisse-je être un radeau pour ceux qui sont ballotés sur les eaux, un aliment pour ceux qui ont faim, une boisson pour ceux qui ont soif, un vêtement pour ceux qui ont froid, une fraîcheur pour ceux qui ont chaud ; que je sois un médecin pour ceux qui sont malades, une clarté pour ceux qui sont dans les ténèbres ; s'il y a une époque troublée et bouleversée, puisse-je y apparaître comme le Buddha qui sauvera cette multitude d'êtres. » Tous les Buddhas des dix régions de l'espace approuvèrent ce vœu et louèrent (cet homme) en disant : « C'est très bien ; votre vœu se réalisera certainement. »

A quelque temps de là, la tortue vint grignoter la porte (du Bodhisattva) ; celui-ci, surpris d'entendre du bruit à la porte envoya (un de ses serviteurs) qui sortit, aperçut la tortue et revint dire (à son maître) ce qui en était. Le Bodhisattva la vit et la tortue lui dit en langage humain : « J'ai reçu de vous un important bienfait grâce auquel mon

corps a été sauf ; je n'ai pas le moyen de vous payer de retour. Nous autres, animaux des marais qui demeurons dans l'onde, nous connaissons (à l'avance) les crues de l'eau et les basses eaux : une inondation va survenir et produire de grands désastres ; je désire que vous prépariez promptement un bateau ; quand le moment sera arrivé, je viendrai vous chercher ». Il répondit : « C'est fort bien. »

Le lendemain, dès le point du jour (le Bodhisattva) se rendit à la porte (du palais) et informa le roi de cette affaire. Le roi, qui connaissait de longue date la bonne renommée du Bodhisattva ajouta foi à ses paroles et les mit à profit en transportant dans des lieux élevés tout ce qui était en bas.

Quand le moment fut arrivé, la tortue vint et dit au Bodhisattva : « Voici l'inondation ; montez vite en bateau et suivez-moi ; vous pourrez ainsi vous protéger contre le malheur ». Le bateau la suivait lorsqu'un serpent accourut auprès du bateau ; le Bodhisattva dit : « Je le prends. » « Fort bien », répondit la tortue. Voyant encore un renard ballotté par les eaux, il dit : « Je le prends », et elle répondit encore : « Bien ». Puis il aperçut un homme qui flottait sur l'onde et qui, se frappant les joues, invoquait le ciel pour que par pitié on lui sauvât la vie. (Le Bodhisattva) dit : « Je le prends ». La tortue répliqua : « Gardez-vous de le prendre. Tous les hommes sont trompeurs ; rares sont ceux qui restent de bonne foi jusqu'au bout. Tournant le dos à leurs bienfaiteurs et recherchant ceux qui sont puissants, ils aiment à être méchants et hostiles ». Le Bodhisattva dit : « Après avoir entièrement sauvé les animaux (qui se sont présentés), repousser maintenant un homme qui nous implore, serait-ce de la bonté ? Je ne saurais me conduire ainsi ». Il le recueillit donc. La tortue lui dit : « Vous vous en repentirez ».

Quand ils furent arrivés à un endroit favorable, la tortue dit : « Je me suis acquittée de ma dette de reconnaissance ; je vous demande la permission de me retirer. » Le Bodhisattva lui dit : « Quand j'aurai obtenu l'intelligence

sans attachements, parfaitement vraie et droite du Tathâ-gata, je ne manquerai pas de vous sauver. » « Fort bien », répondit la tortue.

Quand la tortue se fut retirée, le serpent et le renard s'en allèrent chacun de son côté. Le renard, qui se logeait dans des trous, découvrit cent livres d'or excellent en poudre rougeâtre, qui avait été caché par des hommes d'autrefois ; tout joyeux il se dit : « Je récompenserai par ce moyen cet homme pour le bienfait qu'il m'a rendu ». Il revint donc en toute hâte dire au Bodhisattva : « Moi, petit animal, j'ai reçu de vous une faveur qui a sauvé ma chétive existence. Les êtres de ma sorte demeurent dans des trous : en cherchant un trou pour m'y tenir, j'ai découvert cent livres d'or ; ce trou n'appartient ni à une tombe ni à une personne ; (ce qui s'y trouve) n'a été ni arraché par la violence, ni dérobé ; c'est ma parfaite sincérité qui a fait venir (ce trésor) ; je désire vous en faire hommage ». Le Bodhisattva réfléchit profondément (et se dit) : « Si je ne prends pas (cet or), il sera perdu et ne sera d'aucune utilité pour les pauvres gens. Je le prendrai pour en faire des libéralités. Protéger et sauver tous les êtres, n'est-ce pas aussi une bonne action ? » Il prit donc (ce trésor). L'homme qui avait été recueilli dans l'eau aperçut (cet or), et dit : « Donnez m'en la moitié ». Le Bodhisattva lui fit cadeau de dix livres. Cet homme reprit : « C'est en violant une tombe que vous vous êtes emparé de cet or. Combien grave est le châtement que vous avez encouru ! Si vous ne me donnez pas la moitié (de ce trésor), je vous dénoncerai aux magistrats ». Le Bodhisattva répondit : « Les pauvres gens sont dans le dénuement ; je désire leur faire des libéralités aussi bien qu'à vous. Vous cependant, vous voulez tout accaparer ; n'est-ce pas injuste aussi de votre part ? » L'homme alla donc le dénoncer aux magistrats. Le Bodhisattva se vit arrêté et ne sut comment se disculper. Il se borna à confier sa destinée aux trois Vénérables¹ en

1. Le Buddha, la Loi, l'Assemblée.

se repentant de ses fautes et en s'accusant de ses péchés ; il fit le vœu bienveillant que tous les êtres échappassent promptement aux huit difficultés et ne fussent pas en butte à la haine comme il l'était lui-même actuellement.

Le serpent et le renard tinrent un conciliabule pour aviser aux moyens à prendre. Le serpent dit : « Je le sauverai ». Prenant donc dans sa bouche une médecine excellente, il ouvrit les barrières et pénétra dans la prison. Il vit que le Bodhisattva avait l'air abattu ; il s'en affligea et son cœur fut ému de compassion. Il lui dit : « Prenez cette médecine avec vous ; je vais mordre l'héritier présomptif, et, comme le venin sera très violent, personne ne pourra le guérir. Vous, ô sage, vous ferez savoir que vous avez cette médecine et, dès que vous aurez appliqué la médecine (à l'héritier présomptif), il se rétablira ». Le Bodhisattva resta silencieux et le serpent fit comme il l'avait dit. Quand l'héritier présomptif fut près de mourir, le roi rendit une ordonnance où il proclamait que celui qui pourrait le guérir, il l'associerait au gouvernement. Le Bodhisattva informa le souverain (qu'il possédait une médecine), et, dès qu'il l'eut appliquée, le malade se rétablit.

Le roi, tout joyeux, lui demanda d'où lui venait (cette médecine) et le prisonnier lui exposa tout ce qui s'était passé. Le roi, déconcerté, se fit à lui-même des reproches en disant : « J'ai été fort peu éclairé ». Il fit alors périr l'homme (qui autrefois avait été recueilli) dans l'eau et accorda une amnistie générale à tout le royaume. Il donna (au Bodhisattva) le titre de conseiller d'état. Le prenant par la main, il l'introduisit dans son palais, s'assit avec lui et lui dit : « O sage, quels livres avez-vous expliqués et quelle doctrine avez-vous embrassée pour avoir une bonté qui égale le soleil et la lune, une affection qui s'étend à tous les êtres ? » Il répondit : « J'ai expliqué les livres saints du Buddha et j'ai embrassé la doctrine du Buddha ». Le roi demanda : « Y a-t-il des principes essentiels du Buddha ? » Il répondit : « Il y en a ». Le Buddha a exposé les quatre impermanences¹ ;

1. Les dictionnaires numériques bouddhiques ne donnent pas l'expres-

pour ceux qui observent ce principe tous les maux prennent fin et de brillants bonheurs sont abondants ». Le roi dit¹ : « C'est fort bien ; le Buddha dit qu'il n'y a pas de réalité des corps et je le crois. Mais, si on ne peut pas protéger son propre corps, combien moins encore pourra-t-on protéger le territoire d'un royaume ? Je m'afflige de ce que les rois mes prédécesseurs n'aient pas entendu parler de la sagesse sans supérieure, droite et vraie, de l'impermanence, de la souffrance et du vide, de la non-réalité des corps ». Le roi aussitôt vida ses trésors pour faire des libéralités aux pauvres gens ; il traita comme ses enfants les veufs, les veuves et les orphelins ; tout son royaume fut très heureux ; les hommes marchaient en riant. Levant les yeux vers le ciel, le roi dit : « Voici jusqu'à quel point est parvenue la transformation surnaturelle produite par le Bodhisattva ; les quatre régions de l'espace célèbrent la vertu et on est arrivé à une paix universelle ».

— Le Buddha dit aux çramaṇas : (Celui qui en ce temps était) le Bodhisattva, c'est moi-même ; le roi, c'est Maitreya ; la tortue, c'est Ānanda ; le renard, c'est Çāriputra² ; le serpent, c'est Maudgalyāyana ; l'homme qui avait été ballotté sur les eaux c'est Devadatta.

四非常 ; il serait donc difficile de déterminer quelles sont exactement les quatre impermanences : en général, dans les textes où il est question de l'impermanence, on commence par affirmer celle du Ciel et de la Terre, puis celle du mont Sumeru, puis celle des devas, des hommes, des démons et des nâgas ; mais il est évident que plusieurs énumérations diverses sont possibles.

1. A partir d'ici, je suis le texte du *King lu yi siang* qui supprime un long exposé théologique dénué d'intérêt.

2. Çāriputra est ici désigné par la traduction chinoise de son nom

sanscrit : **鶖鷺子** « le fils du héron. » Ce nom lui avait été donné parce que sa mère avait des yeux semblables à ceux d'un héron (Dict. *Fo kiao tseu tien*, p. 318 r°).

XVII¹

Le Buddha dit au bhikṣus assemblés : Au temps des générations passées, il y avait un brahmane qui ne possédait aucune richesse et qui subvenait à sa vie en mendiant. Ce brahmane avait une femme qui n'avait enfanté aucun fils. Dans la maison se trouvait un *na-kiu-lo* (nakula) qui vint à mettre bas un petit. Alors, comme le brahmane n'avait pas de fils, il considéra ce petit du nakula comme son fils, et le petit du nakula à son tour regarda le brahmane comme son père. Lorsque le brahmane allait chez les personnes assemblées dans d'autres demeures, tantôt il obtenait du lait et du beurre, tantôt il obtenait des gâteaux et de la viande; il revenait chez lui en les rapportant et en faisait part au nakula. Cependant, plus tard, la femme du brahmane se trouva tout-à-coup enceinte; lorsque sa grossesse fut arrivée à terme, elle enfanta un fils; elle conçut alors cette pensée : « Ce nakula a mis bas un petit qui porte bonheur et c'est ce qui m'a permis d'avoir un enfant ».

Un jour, le brahmane voulut sortir pour aller mendier de la nourriture; il donna alors à sa femme un ordre en ces termes : « Si vous sortez, emportez avec vous l'enfant; ayez soin de ne pas le laisser en arrière ». Quand la femme du brahmane eut fini de donner à manger à l'enfant, elle se rendit dans une maison voisine afin d'emprunter un pilon pour décortiquer du grain. En ce moment, le petit enfant était tout imprégné de l'odeur du beurre; il y eut alors un serpent venimeux qui vint, attiré par cette odeur;

1. Extrait du *Mo-ho-seng-tche lu* (Trip. de Tôkyô, XV, fasc. 8, p. 16 r°), traduit en 416 ap. J.-C. par Bodhibhadra et Fa-hien (Bunyii Nanjio, *Catalogue*, n° 1119).

Pañcatantra (Benfey, t. II, p. 326-327. — *Ibid.*, p. 547-548, Benfey regrette que Julien n'ait pu retrouver le texte de ce conte après l'avoir entrevu dans une encyclopédie chinoise); — Kalilah arabe, trad. Attar et Riabnine, p. 157. — Bibliographie par Lancereau (*Hitopadesa*, p. 366-369); Chauvin (*Bibliographie*, t. II, p. 400 et t. VIII, p. 66-67).

ouvrant sa gueule et crachant son venin, il voulait tuer le petit enfant. Le nakula conçut alors cette pensée : « Mon père est sorti et ma mère n'est pas là non plus. Pourquoi ce serpent venimeux veut-il tuer mon frère cadet ? »

Suivant le dicton : « Le serpent venimeux et le nakula, — le corbeau qui vole et le hibou chauve, — le çramaṇa et le brahmane, — la seconde mère et le fils du premier lit, — toujours se portent mutuellement haine et envie — et, pleins de venin, veulent se faire du mal l'un à l'autre. »

Alors le nakula tua aussitôt le serpent venimeux et le coupa en sept morceaux. Puis il conçut cette pensée : « J'ai maintenant tué le serpent et j'ai sauvé la vie à mon frère cadet ; si mon père et ma mère le savent, ils ne manqueront pas de me récompenser. » Il se barbouilla la gueule de sang et se tint devant la porte, voulant faire ainsi que son père et sa mère le vissent et fussent joyeux.

Or le brahmane revenait justement de dehors ; il aperçut de loin sa femme sortie de la maison ; il s'irrita aussitôt et dit : « Je l'avais avertie que, lorsqu'elle sortirait, elle devait emporter l'enfant ; pourquoi est-elle partie seule ? » Le père voulut franchir la porte, mais il vit le nakula dont la gueule était ensanglantée et il conçut alors cette pensée : « Tandis que nous, le mari et la femme, étions absents, ce nakula resté en arrière n'a-t-il pas tué et dévoré notre fils ? » Dans sa colère, il dit : « Nous n'avons nourri cet animal que pour qu'il nous fasse du mal. » S'avancant donc, il frappa de son bâton et tua le nakula. Quand il eut franchi la porte, il vit lui-même son fils qui, assis au milieu de la cour, suçait son doigt et jouait ; il aperçut en outre les sept tronçons du serpent sur le sol. Quand il eut vu cela, il eut un chagrin et un repentir profonds. Alors le brahmane se fit d'amers reproches (disant :) « Ce nakula avait au plus haut point des sentiments humains ; il a sauvé la vie de mon fils. Pour moi, je n'ai pas fait un examen attentif, et avec précipitation je l'ai tué ; cela est douloureux, cela est digne de compassion ». Aussitôt il tomba à terre évanoui.

Alors dans l'espace il y eut un deva qui prononça cette gâthâ : « Il faut faire un examen attentif ; — gardez-vous d'agir avec précipitation dans un accès de colère ; — quand la bienfaisante affection d'excellents amis se rompt, — et quand injustement on fait du mal à quelqu'un avec qui on était en bons rapports, — on est comparable au brahmane — qui tua ce nakula ».

XVIII¹

Autrefois, la fille d'un roi-dragon (nâgarâja) étant sortie pour se promener fut chargée de liens et battue par un gardien de bœufs. Le roi du royaume, étant sorti pour parcourir son territoire, aperçut cette fille, la délivra et lui permit de s'en aller. Le roi-dragon demanda à sa fille : « Pourquoi pleurez-vous ? » Sa fille lui dit : « Le roi du royaume m'a injustement battue ». Le roi-dragon dit : « Le roi est habituellement bon et doux ; comment battrait-il les gens d'une manière déraisonnable ? » Le roi-dragon se changea, lorsque l'obscurité fut venue, en un serpent, et, (caché) sous le lit, écouta (ce que disait) le roi ; le roi dit à sa femme : « J'ai vu dans ma promenade une petite fille qui était battue par un gardien de bœufs ; je l'ai délivrée et je lui ai permis de s'en aller ».

Le lendemain, le roi-dragon sous la forme humaine vint se présenter au roi et lui dit : « Vous m'avez rendu un grand bienfait. J'avais permis à ma fille d'aller hier se promener ; elle fut battue par un homme ; mais elle a eu le bonheur que vous, ô roi, soyez venu la délivrer. Je suis un roi-dragon : ce que vous désirerez, vous l'obtiendrez ».

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 21 v°), traduit en 251 ap. J.-C. (Cf. p. 90, n° 2).

Kharaputta jâtaka (trad. par A. Gruenwedel, *Buddhistische Studien*, Berlin, 1897, p. 23-26. Ce jâtaka est représenté sur les terres cuites émaillées du temple de Pagan, qui fut construit en 1274), *Mille et une Nuits*, trad. Henning, t. I, p. 18-22. Voir la *Bibliographie* de Chauvin, t. V, p. 180.

Le roi dit : « Des objets précieux, j'en ai moi-même beaucoup. Je désire comprendre le langage de tous les animaux ». Le roi-dragon lui dit : « Il vous faut vous purifier pendant sept jours ; quand ces sept jours seront terminés, venez me parler. Mais prenez bien garde que personne ne le sache ».

Les choses étant ainsi, le roi était en train de manger avec sa femme lorsqu'il vit des papillons dont la femelle disait au mâle de lui prendre de la nourriture ; le mâle lui répondit que chacun devait en prendre pour soi ; la femelle répliqua que son ventre l'en empêchait. Le roi éclata de rire. Sa femme lui demanda : « O roi, pourquoi riez-vous ? » Le roi garda le silence. Une autre fois, le roi se trouvant assis avec sa femme, vit des papillons qui se rencontraient le long du mur, se disputaient et tombaient tous deux à terre en se battant. Le roi de nouveau éclata de rire. Sa femme lui dit : « Pour quelle cause riez-vous ? » Il en fut ainsi par trois fois, (le roi répondant toujours) : « Je ne vous le dirai pas ». Sa femme lui déclara (alors) : « O roi, si vous ne me le dites pas, je me tuerai ». Le roi lui répondit : « Attendez que j'aie été me promener et je reviendrai vous le dire ». Le roi alors sortit pour se promener.

Le roi-dragon produisit par transformation un troupeau de plusieurs centaines de moutons qui traversaient une rivière. Une brebis pleine cria au bélier : « Revenez me chercher ». Le bélier lui répondit : « Je ne saurais absolument pas vous faire traverser (la rivière) ». La brebis reprit : « Si vous ne me faites pas passer, je me tuerai. Ne voyez-vous pas le roi du royaume qui va mourir à cause de sa femme?¹ » Le bélier lui répondit : « Ce roi est un sot de mourir pour sa femme. Vous pouvez bien mourir ; sera-ce à dire que je n'aie plus de brebis ? » Le roi, l'ayant entendu, fit cette réflexion : « Tout roi que je suis d'un royaume entier, je n'atteins pas à la sagesse de ce bélier ». Lorsque

1. Il a été sous-entendu dans le récit que le roi devait périr s'il révélait à qui que ce fût son secret.

le roi fut de retour, sa femme lui dit : « Si vous ne m'expliquez pas (pourquoi vous avez ri), je me tuerai ». Le roi lui répliqua : « Libre à vous de vous tuer ; ce sera fort bien ; j'ai dans mon harem beaucoup d'épouses ; qu'ai-je besoin de vous ? »

Le maître dit : Bien sot est l'homme qui veut se tuer à cause d'une femme.

XIX¹

Autrefois il était un fils d'une famille de noble caste qui était fort beau ; il fit en or l'image d'une fille et dit à son père et à sa mère : « S'il y a une fille telle que celle-ci, je l'épouserai ». En ce temps, dans un autre royaume, il y avait une fille qui elle aussi était fort belle ; elle aussi fit en or l'image d'un homme et dit à son père et à sa mère : « S'il y a un homme tel que celui-ci, je l'épouserai ». Les parents chacun de leur côté apprirent ce qui en était, et alors, de loin, ils fiancèrent et unirent ces deux personnes pour qu'elles fussent mari et femme.

En ce temps, le roi du royaume, ayant pris un miroir pour se regarder, dit à ses ministres rassemblés : « Dans le monde y a-t-il un homme dont la figure vaille la mienne ? » On lui répondit : « Nous, vos sujets, avons entendu dire que dans tel royaume il y a un homme d'une beauté sans égale ». (Le roi) envoya alors un messenger pour le quérir. Quand le messenger fut arrivé, il dit (au jeune homme) : « Le roi désire vous voir parce que vous êtes un sage ».

1. Extrait du *Kieou tsu pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 20 vo), traduit en 251 ap. J.-C. (Cl. p. 90, n° 2). *Mille et une Nuits* (trad. Henning, t. I, p. 11-13) ; Arioste, *Roland furieux* ; La Fontaine, *Joconde*. — Voyez la *Bibliographie* de Chauvin, t. V, p. 188-190, et P. Rajna, *Le fonti dell' Orlando furioso*, Florence, 1904, in-8, p. 435-442 ; id. *Giornale della Società asiatica italiana*, t. XII, 173-196. — L'origine hindoue de ce conte n'avait pu jusqu'ici être établie avec certitude.

(Le jeune homme) alors prépara son char et se mit en route ; au bout d'un moment, il fit cette réflexion : « C'est à cause de mon intelligence que le roi est venu m'appeler ». Il retourna donc chez lui pour y prendre les enseignements essentiels de ses livres, mais il vit alors sa femme qui se livrait à la débauche avec un étranger. Tout déconcerté et plein d'émotion, il en conçut de l'irritation ; sa figure s'altéra, il prit une physionomie extraordinaire et devint de plus en plus laid ; le ministre (du roi), le voyant devenir un tel homme, pensa que les cahots du voyage avaient amaigri son visage et lui réserva alors une place dans l'écurie pour l'y installer commodément. Au milieu de la nuit, (le jeune homme) vit dans l'écurie l'épouse principale du roi qui était sortie pour s'unir à un palefrenier. Son cœur alors fut éclairé (et il se dit) : « Si l'épouse du roi agit ainsi, à combien plus forte raison ma femme (agira-t-elle de même) ! » Ses soucis se dissipèrent et sa figure redevint comme auparavant.

Ileut alors une entrevue avec le roi et le roi lui demanda : « Pourquoi êtes-vous resté trois jours hors (du palais) ? » Il répondit : « Quand votre ministre est venu me chercher, j'ai oublié quelque objet ; j'ai rebroussé chemin et suis rentré chez moi afin de le prendre. J'ai vu alors ma femme qui se livrait à la débauche avec un étranger. Je me suis irrité, et, à cause de cela, j'ai eu de l'affliction et de la colère ; aussi ma figure s'est-elle altérée ; je suis resté dans l'écurie pendant trois jours ; hier, dans l'écurie, j'ai vu votre épouse principale, ô roi, qui venait pour s'unir secrètement à un palefrenier. Si votre femme en use ainsi, à combien plus forte raison les autres femmes ! Mes soucis se sont dissipés et ma figure est redevenue comme auparavant ». Le roi répondit : « Si ma femme elle-même est telle, à combien plus forte raison les autres femmes ordinaires ! » Ces deux hommes entrèrent alors ensemble dans la montagne ; ils se coupèrent la barbe et les cheveux et se firent çramanas. Songeant qu'il n'est pas possible en compagnie des femmes de s'adonner aux occupations (saintes), ils firent des pro-

grès dans l'excellence sans jamais se ralentir, et obtinrent tous deux la sagesse de Pratyeka Buddha.

XX¹

Autrefois il y avait une femme mariée qui disait constamment : « Je ne perds rien ». Son fils prit la bague de sa mère et, après avoir été la jeter dans l'eau, il alla demander à sa mère où était sa bague d'or. Sa mère lui dit : « Je ne perds rien ». Le surlendemain, sa mère invita à dîner Maudgalyāyana, Aniruddha et Mahākācyapa ; il lui fallut alors se procurer du poisson et elle envoya un homme au marché pour acheter un poisson. Lorsque (l'homme) fut de retour, on prépara (le poisson) et dans son ventre on trouva la bague d'or. La mère dit à son fils : « Je ne perds rien ». Le fils, très joyeux, se rendit à l'endroit où se tenait le Buddha et lui demanda : « Pour quelle cause ma mère a-t-elle ce bonheur de ne jamais rien perdre ? » Le Buddha lui dit : « Autrefois il y avait un ascète (rṣi) qui demeurait dans le nord ; lorsque l'obscurité et le froid furent arrivés et que ce fut l'hiver, tous les habitants passèrent au sud des montagnes ; il y avait alors une vieille mère solitaire qui était si pauvre qu'elle ne pouvait partir ; elle resta seule et garda en lieu sûr tous les ustensiles et les biens de cette foule d'hommes ; au printemps, les gens revinrent tous et la mère rendit chaque objet sans aucune exception à son propriétaire ; tous ces hommes furent satisfaits ». Le Buddha dit : « Celle qui en ce temps était la mère solitaire, c'est votre mère ; parce que, dans cette naissance antérieure, elle a protégé les objets qui appartenaient à une

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. p. 22 r°), traduit en 251 ap. J.-C. (Cf. p. 90, n° 2).

Cf. L'anneau de Polycrate, dans Hérodote, III, 40. — Bibliographie de R. Köhler, *Kleinere Schriften* t. II, Berlin, 1900, p. 209, note 1 ; Chauvin, *Bibliographie* t. V, p. 16-17, et les additions de H. Delahaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905, p. 38.

multitude d'hommes, elle a obtenu ce bonheur de ne jamais rien perdre ».

XXI¹

Autrefois il y avait une femme qui allait se marier ; plusieurs femmes qui l'accompagnaient étaient avec elle sur une tour ; elles buvaient, mangeaient et s'amusaient entre elles. Une orange vint à tomber à terre ; ces femmes la regardant ensemble, dirent : « Celle d'entre nous qui osera descendre pour ramasser l'orange et la rapporter, nous lui donnerons toutes à boire et à manger ». La femme qui devait se marier descendit alors de la tour et vit un jeune homme qui avait pris l'orange et s'en allait. La femme lui demanda de la lui donner ; le jeune homme lui répondit : « Si, au moment où vous serez près de consommer le mariage, vous venez d'abord chez moi, je vous rendrai l'orange ; sinon, je ne vous la donnerai pas ». La femme y ayant consenti, le jeune homme lui donna donc l'orange. La femme put revenir en tenant (le fruit) et toutes les autres femmes lui offrirent à boire et à manger ; puis elles la conduisirent chez son époux. La femme dit à celui-ci : « J'ai fait un serment solennel (en vertu duquel) je désire aller d'abord voir un jeune homme ; au retour je deviendrai votre épouse. » Son mari alors la laissa aller. Quand elle fut sortie de la ville, elle rencontra un voleur ; elle s'adressa à lui en implorant sa pitié, disant : « J'ai fait un serment solennel dont je dois m'acquitter ». Le voleur la laissa aller. Plus loin, elle rencontra un démon qui dévorait les hommes ; la femme se prosterna la tête contre terre en le priant de la laisser s'acquitter de son serment ; le

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 22 r°), traduit en 291, ap. J.-C. (Cf. p. 90, n° 2).

Vetâla pañçaviṃśati, 10^e histoire (voyez Kathâ sarit sâgara, trad. Tawney, vol. II, p. 278-280). — Bibliographie par Tawney (*loc. cit.*, p. 281, note); Chauvin (*Bibliographie*, t. VIII, p. 123-124).

démon la laissa aller. Elle arriva chez le jeune homme qui l'invita à entrer et à s'asseoir ; le jeune homme n'eut aucun rapport avec elle, mais il lui prépara à boire et à manger et la renvoya en lui donnant un gâteau d'or pour son usage particulier. — Le maître dit : Ainsi, le mari, le voleur, le démon et le jeune homme se conduisirent tous quatre d'une manière excellente ; cependant, il y a là matière à réflexion ; les uns disent que le mari fut le meilleur, car il devait tenir à garder sa femme ; d'autres disent que le voleur fut le meilleur, car il devait tenir aux richesses ; d'autres disent que le démon fut le meilleur, car il devait tenir à boire et à manger ; d'autres disent que le jeune homme fut le meilleur, car il se montra fort réservé.

XXII¹

Autrefois il y avait un homme d'une des grandes castes qui tenait sa femme enfermée et ne laissait aucun homme la voir. Cette femme chargea un serviteur de faire un souterrain et elle eut des rapports avec un ciseleur d'argent. Le mari, par la suite, eut vent de la chose, mais sa femme lui dit : « De ma vie je n'ai rien commis de semblable ; ne prononcez pas des paroles inconsidérées ». Le mari répliqua : « Je vous mènerai à l'endroit où est l'arbre sacré² ». La femme dit que c'était fort bien et ils entrèrent dans la chambre du jeûne pour observer le jeûne pendant sept jours ; la femme dit secrètement au ciseleur d'argent : « Qu'allez-vous faire ? Feignez d'être insensé, et ayez les cheveux épars. Les gens que vous rencontrerez sur la place

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 22 ro), traduit en 251 ap. J.-C. (Cf. p. 90, n° 2).

Andhabhûta jâtaka (dans Cunningham, *The Stûpa of Bharhut*, p. 66); *Mille et un jours* (éd. du Panthéon littéraire, p. 652); *Tristan et Iseult*, etc. : — R. Basset, *Contes et légendes arabes*, n° xix. *Le serment eludé et rapprochements*, note 1 (*Revue des Traditions populaires* t. XII, 1897, p. 251).

2. Pour y subir l'ordalie.

du marché, emportez-les en les tenant dans vos bras ». Le mari, quand le jeûne fut terminé, fit alors sortir sa femme; celle-ci lui dit : « De ma vie je n'ai vu la place du marché; faites-moi passer par la place du marché ». Le ciseleur d'argent la saisit alors dans ses bras et la coucha sur le sol au lieu même où elle était; la femme cria à son mari : « Pourquoi laissez-vous un homme me prendre dans ses bras ? » Le mari répondit : « C'est un fou ». Le mari et la femme arrivèrent ensemble à l'endroit où était le dieu. (La femme) dit en se prosternant la tête contre terre : « De ma vie je n'ai rien fait de mal; ce fou seul m'a tenue dans ses bras ». Ainsi la femme put sauver sa vie. Le mari confus garda le silence. Telle est la fourberie des femmes.

XXIII¹

Autrefois il y avait un mo-na 摩納 (mānava)² qui, dans une caverne d'une montagne étudiait le livre des kṣatriyas³. Un renard sauvage, qui demeurait auprès de lui, s'appliquait à l'écouter réciter ces livres; son cœur en ayant compris quelque partie, il conçut cette pensée : « Si j'ai compris les paroles de ce livre, cela suffit pour faire de moi le roi des animaux ». Quand il eut eu cette pensée, il se leva et partit; il rencontra un renard maigre et voulut aussitôt le tuer; l'autre lui dit : « Pourquoi me tuer ? » Il lui répondit : « Je suis le roi des animaux; vous ne m'êtes pas soumis et c'est pourquoi je vous tue ». L'autre répliqua : « Je souhaite n'être point tué; je me mettrai à votre

1. Extrait du *Mi-cha-sai pou ho hi wou fen lu* (Trip. de Tōkyō, XVI, fasc. 1, p. 17 ro-17 vo), traduit en 423-424 ap. J.-C. (Bunyii Nanjio, *Catalogue*, no 1122).

Cf. Sabbadātha jātaṅka (Jātaka, II, 10, 1), représenté sur les bas-reliefs de Pagan (Gruenwedel, *Buddhistische Studien*, p. 23-26).

2. Ce mot désigne un jeune homme, un étudiant.

3. Il doit s'agir ici d'un rāja niti cāstra ou Traité de politique royale.

suite ». Alors les deux renards continuèrent leur route de compagnie. (Le premier renard) rencontra encore un renard et voulut le tuer ; les questions et les réponses furent les mêmes que précédemment, et lui aussi déclara qu'il se mettait à sa suite. Par une série de (rencontres) semblables, (le premier renard) soumit tous les renards ; puis, au moyen de tous les renards, il soumit tous les éléphants ; en outre, au moyen de tous les éléphants il soumit tous les tigres ; en outre, au moyen de tous les tigres, il soumit tous les lions ; alors momentanément il put être le roi des animaux.

Quand il fut devenu roi, il eut encore cette pensée : « Maintenant que je suis le roi des animaux, il ne me faut pas prendre femme parmi les animaux ». Il monta donc sur un éléphant blanc, et, à la tête de toute la troupe des animaux qui formaient une multitude innombrable, il entoura de leurs rangs, qui se comptaient par plusieurs centaines de milliers, la ville de *Kia-yi* 迦夷 (Kâçi)¹. Le roi (de cette ville) envoya un ambassadeur demander : « Vous, troupes de toutes sortes d'animaux, pourquoi agissez-vous ainsi ? » Le renard répondit : « Je suis le roi des animaux : il faut que j'épouse votre fille ; si vous me la donnez, c'est bien ; si vous ne me la donnez pas, j'anéantirai votre royaume ». (L'ambassadeur) revint déclarer cette réponse. Le roi assembla ses ministres et tint avec eux une délibération. A l'exception d'un seul ministre, tous dirent : « Il faut donner (la princesse) ; quelle en est la raison ? Ce qui fait la force du royaume, c'est qu'il se confie dans ses éléphants et dans ses chevaux. Nous avons des éléphants et des chevaux, mais eux ont des lions ; quand les éléphants et les chevaux sentiront l'odeur (des lions), ils seront saisis de terreur et se coucheront à terre. Au combat, nous serons certainement inférieurs et les animaux nous anéantiront. Faut-il, parce qu'on tient à une fille, causer la perte d'un royaume ? ».

1. Kâçi est le nom sacré de Bénarès

Or un grand ministre qui était intelligent et faisait des combinaisons à longue échéance, dit au roi : « En observant l'antiquité et les temps modernes, je n'ai jamais appris ni vu que la fille d'un roi des hommes ait été donnée à un vil animal. Quoique je sois faible et peu intelligent, je veux tuer ce renard, et faire que tous les animaux se dispersent en s'en allant chacun de son côté ». Le roi lui demanda alors : « En quoi consiste votre projet ? » Le grand ministre répondit : « O roi, bornez-vous à envoyer un ambassadeur qui fixera la date (du combat), et qui, le jour de la bataille, devra d'avance exprimer à ce (roi des animaux) un désir, à savoir que les lions se battent d'abord et rugissent ensuite ; ce (roi des animaux) pensera que nous avons peur et il ne manquera pas d'ordonner aux lions de rugir d'abord et de se battre ensuite. Vous, ô roi, quand sera venu le jour de la bataille, vous devrez ordonner que, dans votre ville, tous soient obligés de se boucher les oreilles ».

Le roi suivit son avis ; il envoya un ambassadeur fixer la date (du combat) et en même temps exprimer le désir dont il a été parlé plus haut. Lorsque vint le jour de la bataille, il envoya encore une lettre pour réitérer cette demande. Puis il fit sortir son armée. Au moment où les armées allaient croiser le fer, le renard ordonna en effet aux lions de commencer par rugir. Quand le renard les entendit, son cœur se brisa en sept morceaux ; il tomba du haut de son éléphant et chut par terre. Alors toute la foule des animaux au même moment se dispersa.

Le Buddha, à propos de cette histoire, prononça des gâthâs en ces termes :

« Ce renard était d'une arrogance excessive ; — il voulait demander à prendre femme ; — il se rendit à la ville de *Kia-yi*, — et déclara qu'il était le roi des animaux. — Cet homme¹ lui aussi a une arrogance semblable ; — il commande à la foule de ses partisans ; — dans le royaume de Magadha, — il s'attribue le titre de roi de la Loi. »

1. On ne voit pas bien à quel homme il est fait ici allusion.

Il dit aux bhikṣus : En ce temps, le roi de *Kia-yi*, c'était moi-même ; le grand ministre intelligent, c'était Çariputra ; le roi renard, c'était Devadatta.

XXIV¹

Autrefois, dans l'Inde du Nord, il y avait un artisan qui travaillait le bois ; avec une grande ingéniosité, il fabriqua une femme en bois ; elle était d'une beauté sans égale ; avec ses vêtements, sa ceinture et ses magnifiques ornements elle n'était point différente d'une femme réelle ; elle allait, elle venait, elle pouvait aussi servir le vin et regarder les hôtes ; la parole seule lui manquait. En ce temps, dans l'Inde du Sud il y avait un peintre qui lui aussi était fort habile à peindre. L'artisan qui travaillait le bois, ayant entendu parler de lui, prépara un excellent banquet, puis il invita le peintre. Quand le peintre fut venu, l'autre chargea alors la femme en bois de servir le vin et d'offrir les mets et cela dura depuis le matin jusqu'à la nuit. Le peintre qui ne savait rien pensait que c'était une femme véritable ; ses désirs devinrent extrêmes et il pensait sans cesse à elle. En ce moment, comme le soleil avait disparu, l'artisan qui travaillait le bois se retira dans sa chambre à coucher ; mais il retint le peintre en le priant de rester ; il plaça cette femme en bois à côté de lui pour le servir et dit à son hôte : « Je vous laisse intentionnellement cette femme pour que vous puissiez passer la nuit avec elle ».

Quand le maître de la maison fut rentré chez lui, la

1. Extrait du *Tsa pi yu king* (Trip, de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 2 r°), ouvrage dont les diverses recensions paraissent composées de morceaux traduits dès le commencement du v^e siècle.

Comparez Schiefner, *Der Mechaniker und der Maler*, traduit du Kandjour (*Mélanges asiatiques*, vol. VII, p. 521-523) et *Tibetan Tales derived from indian sources*, trad. Ralston, Londres, 1882; p. 360 (où le mécanicien est un Yavana = Grec. Cf. Sylvain Lévi, *Quid de Græcis* ... Paris, 1890, p. 24).

femme en bois se tenait droite auprès de la lampe ; l'hôte l'appela, mais la femme ne vint pas ; l'hôte pensa que c'était parce que cette femme avait honte qu'elle ne venait pas ; il s'avança donc et la tira par la main ; il reconnut alors qu'elle était en bois. Plein de confusion, il réfléchit et se dit : « Le maître de la maison m'a trompé ; je vais me venger de lui. » Le peintre imagina donc un stratagème ; sur la muraille il peignit sa propre image, revêtue d'habits identiques à ceux de son propre corps, une corde lui serrant le cou et ayant tout l'air d'un homme mort par strangulation ; il représenta par la peinture des mouches posées sur sa bouche et des oiseaux la becquetant. Après qu'il eut fini il ferma la porte, et se cacha sous le lit.

Quand le jour fut venu, le maître de la maison sortit ; voyant que la porte n'était pas encore ouverte, il regarda à travers ; il ne vit que l'image sur le mur de son hôte pendu ; le maître de la maison, fort effrayé, pensa qu'il était réellement mort ; il enfonça aussitôt la porte et entra pour couper la corde avec un couteau. Le peintre sortit alors de dessous le lit et l'artisan qui travaillait le bois fut très confus. Le peintre lui dit : « Vous avez pu me tromper, mais moi aussi j'ai pu vous tromper ». L'hôte et le maître de la maison étant parvenus à leurs fins, aucun d'eux n'avait été humilié par l'autre ; ils se dirent l'un à l'autre : « En ce monde, les hommes se trompent mutuellement ; en quoi cela est-il différent de ce qui vient de se passer » ? Alors ces deux hommes reconnurent en vérité ce qu'est la tromperie ; chacun renonça à tout ce qu'il aimait pour sortir du monde et entrer en religion :

XXV¹

Autrefois il y avait deux hommes qui, à l'école de leur

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 21 r°), traduit en 251 ap. J.-C. (cf. p. 90, n. 2).

Le Kandjour tibétain incorpore cette anecdote dans la légende du

maître, étudiaient la sagesse ; tous deux s'en allèrent dans un royaume étranger. Sur la route, ils virent les traces d'un éléphant. L'un des hommes dit : « C'est là un éléphant femelle ; elle est grosse d'un petit du sexe féminin ; cet éléphant est borgne. Sur cet éléphant se trouve une femme qui est enceinte d'une fille ». L'autre dit : « Comment le savez-vous ? » Le premier répliqua : « Je le sais par la réflexion ; si vous ne me croyez pas, allons en avant et nous verrons de nos yeux (ce qui en est) ». Quand les deux hommes eurent rejoint l'éléphant, tout était conforme à ce qui avait été dit, et, plus tard, l'éléphant femelle et la femme enfantèrent toutes deux. Comme il en était ainsi, le second de ces deux hommes se dit : « L'autre et moi avons tous deux étudié auprès du même maître ; moi seul je n'ai pas vu les faits essentiels ».

Au retour, il dit à son maître : « Nous allions tous deux de compagnie ; cet homme en voyant les traces d'un éléphant a distingué que tels et tels étaient les faits essentiels et moi je ne puis comprendre. O maître, je désire que vous me donniez à nouveau une explication afin que je ne sois plus en confusion ». Le maître appela alors l'autre homme et lui demanda : « Par quel moyen avez-vous vu cela ? » Il répondit : « C'est par le moyen de ce que, ô maître, vous nous avez toujours enseigné. En regardant l'endroit où l'éléphant avait uriné, j'ai reconnu que c'était une femelle ; en observant que son pied droit s'enfonçait profondément dans le sol, j'ai reconnu qu'elle était grosse d'un petit du sexe femelle¹ ; en voyant que les herbes sur le côté droit du chemin n'avaient pas été touchées, j'ai reconnu qu'elle était

prince Jivaka, roi des médecins (voy. Schiefner, *Mélanges asiatiques* tirés du *Bull. de l'Ac. Imp. des Sc.*, vol. VIII, p. 498-500). — Cf. aussi Voltaire, *Zadig*. — Bibliographie de Chauvin, t. VII, p. 160-161.

1. Ce passage paraît être en contradiction avec le texte de l'*Avadāna catāka* où il est dit : « Du moment où il connaît l'entrée du fœtus, il sait si ce sera un fils ou une fille ; si c'est un fils, il repose sur le côté droit, si c'est une fille, il repose sur le côté gauche. (Trad. Feer, *Ann. Musée Guimet*, t. XVIII, p. 5.)

borgne de l'œil droit. En regardant l'urine qui se trouvait à l'endroit où l'éléphant s'était arrêté, j'ai reconnu que c'était une femme (qui était sur son dos) ; en observant que le pied droit appuyait fortement sur la terre j'ai reconnu que (cette femme) était enceinte d'une fille. C'est par des raisonnements subtils que je suis arrivé à ces conclusions. » Le maître dit (à l'autre homme) : « Dans l'étude, il importe de conclure par la réflexion : par la subtilité, on comprend les choses ; si l'homme superficiel n'y parvient point, il n'y a point là faute de son maître ».

XXVI¹

Autrefois il y avait une ville appelée *Po-lo-nai* 波羅奈 (Vârâṇasî, Bénarès) et un royaume appelé *K'ie-che* 伽尸 (Kâçî)¹. Dans un enclos désert se trouvaient cinq cents singes qui erraient de ci et de là dans la forêt ; ils arrivèrent sous un arbre *ni-kiu-lu* 尼俱律 (nigrodha) au pied duquel était un puits ; dans ce puits apparaissait le reflet de la lune. Quand le chef des singes vit ce reflet de la lune, il dit à ses compagnons : « Aujourd'hui la lune est morte et est tombée dans ce puits ; il nous faut unir nos efforts pour l'en sortir, afin d'empêcher que, dans le monde, il y ait une nuit perpétuelle et des ténèbres ». Tous ensemble tinrent une délibération et dirent : « Comment pourrons-nous la faire sortir ? » Le chef des singes leur dit alors : « Je connais un moyen pour la faire sortir ; je me cramponnerai à une branche de cet arbre ; vous vous cramponnerez à ma queue ; en nous rattachant ainsi succes-

1. Extrait du *Mo ho seng tche lu* (Trip. de Tôkyô, XV, fasc. 8, p. 49 v°), traduit en 116 ap. J.-C. (cf. p. 123, n. 1).

Comparez, dans la version turke et la version arabe de Si Djoh'a l'anecdote de la Lune tirée du puits, Bibliographie par R. Basset (dans Mouliéras, *Les fourberies de Si Djeh'a*, p. 33).

2. Cf. p. 133, n. 1.

sivement les uns aux autres, nous pourrions alors retirer (la lune) ». Aussitôt les singes se conformèrent aux paroles de leur chef; ils se cramponnèrent successivement l'un à l'autre, mais il s'en fallait encore d'un peu avant qu'ils n'atteignissent l'eau lorsque la branche de l'arbre, qui était faible, se rompit et tous les singes furent précipités dans l'eau du puits. Alors le dieu de l'arbre prononça cette gâthâ :

« Ces animaux grands et nombreux — dans leur stupidité se sont tous entraînés les uns les autres; — ils ont attiré sur eux-mêmes des tourments; — comment pourraient-ils secourir le monde? »

XXVII¹

Autrefois il y eut une femme qui enfanta une fille d'une beauté sans égale. Quand (cette fille) eut trois ans, le roi du royaume la prit pour la regarder et appela un religieux pour déterminer d'après son horoscope si elle pourrait ou non devenir plus tard son épouse principale. Le religieux lui dit : « Cette fille connaîtra un homme, et Votre Majesté ne viendra certainement qu'après lui ». (Le roi dit :) « Je la tiendrai prisonnière et bien cachée ». Il appela alors auprès de lui une grue (et lui demanda :) « Où est l'endroit où vous habitez? » Elle répondit au roi : « Je réside sur un

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7 p. 21 r°), traduit en 251 ap. J.-C. (cf. p. 90, n. 2).

C'est la forme la plus ancienne du conte de Salomon et le griffon qu'on ne connaissait jusqu'ici qu'en arabe, en berbère, en turc et en persan. La version persane a été traduite tout récemment par Aug. Bricteux (*Histoire de la Simourgh*, Extrait du *Muséon*, vol. VI, n° 4, 1905); dans une note fort substantielle placée à la suite de cette publication, V. Chauvin indique que ce conte n'a pu être retrouvé tel quel dans l'Inde; cependant le texte que nous donnons ici prouve que ce récit existait effectivement dans l'Inde avant le milieu du III^e siècle de notre ère. — Voyez aussi le compte-rendu que R. Basset a fait de la brochure de Bricteux (*Revue des traditions populaires*, 1905, p. 333-335).

arbre qui est à mi-côte d'une haute montagne; c'est un lieu par où ne peuvent passer ni les hommes ni les animaux. En bas est un tourbillon d'eau sur lequel les bateaux ne peuvent aller. » Le roi lui dit : « Je vous confie cette fille pour que vous l'éleviez ». Aussitôt elle la saisit et l'emporta. Chaque jour elle allait prendre de la nourriture chez le roi pour la donner à la fille. Après qu'il en eut été pendant longtemps ainsi, il y eut au sommet (de la montagne) un village qui fut emporté par les eaux; un arbre suivit, tantôt droit et tantôt incliné, le fil de l'eau et descendit le courant; or un jeune homme avait pu se cramponner à cet arbre et tomba dans le tourbillon d'eau sans pouvoir en sortir; arrivé à la fin du tourbillon, l'arbre sortit en bondissant et resta appuyé contre la montagne; le jeune homme put monter sur l'arbre de la grue et s'unit avec la fille; la fille alors le tint caché. (Cependant) la grue soulevait chaque jour la fille pour la peser, (pensant que,) si elle devenait lourde, ce serait preuve qu'elle était enceinte, tandis que si elle n'était point encore (enceinte), elle serait légère; la grue s'aperçut (ainsi) que la fille était devenue lourde; elle chercha de tous côtés et trouva le jeune homme; elle le prit et le chassa; puis elle alla raconter au roi ce qui s'était passé. Le roi dit : « Le religieux était habile à dresser les horoscopes ».

Le maître dit : Quand des personnes sont appariées pour des causes provenant de naissances antérieures, il n'y a aucune force qui puisse les maîtriser; dès que l'une d'elles rencontre celui à qui elle est appariée, alors leur union doit avoir lieu. Il en est aussi de même pour les animaux vivants de toute espèce.

XXVIII¹

Autrefois deux hommes étaient devenus amis; la femme

1. Extrait du *King lu yi siang* (Trip. de Tôkyô, XXXVI, fasc. 4, p. 62 v°), compilé en 516 ap. J.-C.; mais le *King lu yi siang* tire ce texte

de chacun d'eux se trouvant enceinte, ils se promirent par serment que si l'un des enfants à naître était un garçon et l'autre une fille, ils les marieraient l'un à l'autre. Ils se quittèrent, et, par la suite, un garçon naquit dans l'une des familles et une fille dans l'autre. Le père du garçon mourut prématurément; le jeune homme était devenu grand et ne s'était pas encore marié lorsque, en allant vendre divers objets, il arriva par hasard dans la maison de la jeune fille. Le père de celle-ci lui demanda d'où il venait, où il demeurerait, quels étaient le nom de famille et les noms personnels de son père et de sa mère. Le jeune homme répondit point par point; en l'entendant, le père fut grandement surpris et lui dit : « Lorsque votre père était encore de ce monde, lui et moi nous avons échangé une promesse de mariage utérine; je vous ai constamment cherché, mais je ne savais pas où vous étiez; ma fille n'a point encore osé se marier ». Le jeune homme dit : « Je ne savais rien de tout cela ». Le père de la jeune fille ajouta : « Interrogez vos parents et vos proches¹ ».

A son retour, le jeune homme interrogea sa mère qui l'avait allaité et reconnu que la chose était vraie. Il se rendit (donc de nouveau) chez la jeune fille; sur la route il aperçut un filet d'eau qui entraînait dans un crâne sans jamais le remplir. Le jeune homme en fut effrayé. Poursuivant sa route il vit encore des fruits mûrs sur un arbre; il voulut les prendre pour les manger; les fruits se mirent à lui dire : « Prenez-moi! prenez-moi! » Le jeune homme eut grand' peur; il se mit à courir à toute vitesse et tomba par terre; avançant toujours, il arriva à la demeure de la jeune fille; la chienne vint à sa rencontre, se mit à deux genoux et lui lécha les pieds, mais les petits qui étaient dans le ventre de la chienne avancèrent en aboyant d'effroi et voulaient

du *Pi yü king* en 10 chapitres qui fut publié entre 326 et 342 ap. J.-C. (cf. p. 87, n. 1).

1. Le début de ce conte rappelle celui de *Chems eddin et Nour eddin* dans les *Mille et Une Nuits* (trad. Heunung, t. I, p. 165).

le mordre¹; alors de nouveau il tomba à terre et ne reprit ses sens qu'au bout d'un long temps.

Le père de la jeune fille étant venu au-devant de lui hors de la maison, il lui exposa tout ce qui s'était passé; le père trouva cela fort extraordinaire et rentra pour le raconter à sa fille. La jeune fille répondit à son père : « Avoir vu sur la route un filet d'eau qui coule dans un crâne sans jamais le remplir, cela signifie que, dans les générations à venir, on rassemblera tout ce qu'il y a dans le monde de richesses et de bijoux pour le donner à un homme sans parvenir à le satisfaire. Qu'on ait vu sur un arbre des fruits qui étaient mûrs, qu'on ait voulu les prendre pour les manger, mais que les fruits aient dit alors : « Prenez-moi ! Prenez-moi ! » cela signifie que l'homme qui apparaîtra dans les générations à venir voudra demander la fille aînée, mais la fille cadette lui dira : « Pourquoi ne me recherchez-vous pas ? Pourquoi ne me recherchez-vous pas ? » Que la chienne soit venue à la rencontre (du jeune homme), qu'elle se soit mise à genoux et qu'elle lui ait léché les deux pieds, mais que les petits qui étaient dans le ventre de la chienne aient aboyé d'effroi et aient avancé pour le mordre, cela signifie que lorsque l'homme qui apparaîtra dans les générations à venir parlera aux autres, sa bouche sera comme onctueuse, mais son cœur sera semblable à un poinçon et à un couteau; à l'extérieur il paraîtra satisfait des autres, mais à l'intérieur il formera contre eux de mauvais desseins. Toutes ces choses se passeront dans les générations à venir et ne sont point d'aujourd'hui ». Alors on maria la jeune fille au jeune homme, conformément au projet qui avait été fait primitivement.

1. L'allégorie des petits chiens qui aboient dans le ventre de leur mère se retrouve dans la version persane du conte de Salomon et le griffon (cf. Brieteux, *Histoire de la Simourgh*, p. 11 et p. 14), et dans un conte berbère. R. Basset (*Rev. des traditions populaires*, 1905, p. 334) l'a signalé aussi chez Guillaume de Malmesbury et en a rapproché une légende du pseudo El Khaouarezmi.

XXIX¹

Autrefois il y avait un homme pauvre qui faisait des offrandes à un religieux; au bout d'un an, celui-ci s'en alla en donnant à son hôte une jarre de cuivre et en lui disant : « Cette jarre est magique; si on en frappe le goulot, on obtient tout ce qu'on demande; mais gardez-vous d'inviter chez vous le roi du pays ». Après que (le religieux) l'eut quitté, (notre homme) se mit à frapper sa jarre et devint bientôt extrêmement riche; oubliant la recommandation du religieux, il invita le roi à venir chez lui; le roi lui demanda la cause de sa richesse et il répondit en racontant la vérité. Le roi aussitôt lui enleva de force sa jarre et il redevint d'une extrême pauvreté. Il se souvint alors du religieux et, allant à sa recherche dans les quatre directions de l'espace, l'aperçut; il lui exposa ce qui s'était passé; le religieux lui dit : « Il vous faut absolument cette jarre; je vous donne un vase qui est rempli de bâtons et de pierres; apportez-le à la porte du roi et réclamez la jarre ». (Notre homme) se rendit tout droit à la porte du roi et se mit à réclamer sa jarre à grands cris; le roi, l'entendant, fut très irrité et envoya quelques dizaines d'hommes pour se saisir de lui; mais il ouvrit (le vase) et en fit sortir bâtons et pierres qui, volant comme le vent, allèrent de çà et de là dans l'espace; les corps des envoyés du roi furent atteints par ces bâtons et par ces pierres qui leur brisèrent le crâne. Le roi envoya encore mille hommes

1. Extrait du *King lu yi siang* (Trip. de Tôkyô, XXXVI, fasc. 4, p. 63^{re}; cf. p. 87, n. 1) qui lui-même tire ce texte du *Tsa pi yu king*; mais il est difficile de déterminer exactement quel ouvrage désigne ici ce titre qui a été appliqué à plusieurs recensions différentes. — Voir la bibliographie de ce conte dans Cosquin : *Contes populaires de Lorraine*, p. 52-59 et R. Basset, *Nouveaux contes populaires berbères*, p. 290-300. Les deux formes (n^{os} XXIX et XXX) sous lesquelles nous le trouvons dans la version chinoise du *Tripitaka* sont jusqu'ici les plus anciennes qui soient connues.

qui furent écrasés avec une violence prompte comme le vent ; leurs cadavres obstruaient la porte. Saisi de terreur, le roi demanda à rendre la jarre. Quand notre homme eut retrouvé sa jarre, il devint de nouveau fort riche ; il accomplit une infinité d'actions méritoires, et, après sa mort, il obtint de naître dans la condition de deva.

XXX¹

Un homme et sa femme n'avaient pas de fils ; ils offrirent des sacrifices au dieu du ciel en demandant une postérité. Le dieu la leur promit. (La femme) devint donc enceinte et elle accoucha de quatre objets ; le premier était un boisseau en *tchan-t'an* (čandana, santal) rempli de riz ; le second était une jarre pleine d'ambrosie ; le troisième était un sac de bijoux ; le quatrième était un bâton magique à sept nœuds. Ces gens dirent en soupirant : « Nous avons demandé un fils et voici que nous mettons au monde ces autres objets. » Ils allèrent auprès du dieu pour lui demander de nouveau ce qu'ils désiraient. Le dieu leur dit : « Pour désirer un fils, quel avantage y voyez-vous ? » Ils répondirent : « Un fils subviendrait à nos besoins. » Le dieu répliqua : « Maintenant ce boisseau de riz est inépuisable ; cette jarre d'ambrosie et de miel ne diminuera pas quand vous mangerez (ce qu'elle contient) et en outre elle enlèvera toutes les maladies ; le sac plein de bijoux ne se dégonflera jamais ; le bâton magique à sept nœuds vous protégera contre les méchants. Comment un fils aurait-il pu faire tout cela ? » Ces gens furent très contents ; rentrés chez eux ils mirent (ces objets) à l'essai et tout se passa vraiment comme on le leur avait

1. Variante du précédent. — Extrait du *King lu yi siang* (Trip. de Tôkyô, XXXVI, fasc. 4, p. 67 vo), compilé en 516 ap. J.-C. ; mais le *King lu yi siang* puise ici dans le *Pi ju king* en 10 chapitres qui fut publié entre 326 et 342 ap. J.-C. (cf. p. 87, n° 1).

dit : ils obtinrent donc des richesses incalculables. Le roi du pays en fut informé et envoya aussitôt une troupe de soldats pour les dépouiller par la force; mais l'homme prit en main le bâton qui, volant en tous sens, frappa les ennemis et les brisa en morceaux; toute cette forte bande se retira en désordre. Nos gens furent tout joyeux et n'eurent plus dès lors d'ennuis.

N. B. — En terminant cette publication, je remercie M. René Basset qui a bien voulu revoir toutes les épreuves et ajouter à mes notes plusieurs indications précieuses.

VOCABULAIRE MÉO ¹

PAR

M. L. PIERLOT

NOTATION

I. Voyelles.

ơ et ư comme en quoc ngu.

e e ouvert.

ê e fermé.

Rem. — Le son u qui n'existe pas en Annamite, existe en Méo.

II. Consonnes.

g se prononce comme en Annamite. (Ex. : gân).

ch comme en français (chemin).

l'h dans tous les autres cas est aspirée.

ng comme en annamite : ngô.

q remplace le son kh du quoc ngu (không).

ç représente le son allemand ch doux.

z représente le son quoc ngu d (intermédiaire entre les sons français z et j.) Le son français z n'existe pas en Méo.

y comme dans yatagan, bouillon.

w comme wh dans whist et oi dans voiture, poitrine.

1. Les notes qui ont servi à rédiger ce vocabulaire ont été prises dans la province laotienne de Tran-ninh, chez les *Méo Blancs* habitant les montagnes du Pou Ké, du Pou Ko Bo, et du Pou Sao, de novembre 1903 à juin 1904.

I^{re} PARTIE

VOCABULAIRE

I. — Numération

§ 1. — Nombres.

1, i.	11, ko i.	<i>etc... etc...</i>
2, a.	<i>etc... etc...</i>	100, i pwa.
3, pe.	20, nêng ko.	101, pwa i.
4, plo.	21, nêng ko i.	110, pwa ko.
5, tchi.	<i>etc... etc...</i>	111, pwa ko i.
6, tzo.	30, pe tyo.	200, a pwa.
7, sa.	31, pe tyo i.	1.000, i tsia.
8, zi.	<i>etc... etc...</i>	1.001, tsia i.
9, tyo.	40, plo tyo.	1.100, tsia pwa.
10, ko.	50, tchi tyo.	

fois, jôw. | *combien de fois, tchơ jôw.*
une fois, i jôw.

(jôw, qui signifie fois, tour, a aussi le sens de place, endroit.)

§ 2. — Adjectifs numéraux.

<i>tous; tous les, ta lơ; ta.</i>	<i>combien de, tchơ.</i>
<i>tous les coolies, ta kou li.</i>	<i>combien de piastres, tchơ ki.</i>
<i>tous les Méos, hmoung ta lơ.</i>	<i>beaucoup, là; ntôw.</i>

(ta lơ après un nom de nombre est limitatif. Ex. : a to ning tâlơ; 2 hommes seule ment.)

§ 3. — Commerce.

<i>le sou, nye sou; sou tse sou.</i>	<i>la pièce de 20 sous, nye how; how.</i>
<i>la pièce de 10 sous, nye mbi; mbi (cf. thay bi).</i>	<i>la piastre, nye ki; ki (cf. thay kip).</i>
<i>acheter, moa (cf. ann. mua).</i>	<i>vendre, moa nyea.</i>

II. — Monde

§ 1. — Univers.

<i>Bouddha; Dieu, Ho châ.</i>	<i>lune, qli.</i>
<i>soleil, hnou.</i>	<i>étoile, hnou qou..</i>
<i>terre, a.</i>	<i>brouillard, ti.</i>
<i>eau, dê.</i>	<i>tonnerre, sâ qwa (qwa = ex- crément).</i>
<i>feu, lō tō.</i>	<i>éclair, sâ lay (sâ générique de l'électricité).</i>
<i>fumée, pâ tō.</i>	<i>ciel, ntou.</i>
<i>nuage, foa.</i>	
<i>vent, tyoua.</i>	
<i>chaud, cha cha.</i>	<i>le soleil se couche et la lune</i>
<i>froid, na na.</i>	<i>se lève, hnou yo poung,</i>
<i>il pleut, lan na.</i>	<i>qli yo twa.</i>
<i>le vent souffle, tyoua tchoua.</i>	<i>un jour, i hnou.</i>
<i>le soleil se couche, hnou yo</i>	<i>un mois, i qli.</i>
<i>poung ta (yo = il.)</i>	<i>un an, i çong.</i>
<i>le soleil se lève, hnou yo twa.</i>	

§ 2. — Métaux.

<i>fer, tlôw (signifie aussi pio- che, étrier).</i>	<i>argent, nyea.</i>
<i>cuivre, tong (sâ tong = fil télégraphique).</i>	<i>étain, tsoa.</i>
	<i>zinc, pê tyou.</i>

§ 3. — Minéraux.

une pierre, pāw ji.
jeter une pierre, tsow pāw ji.
ramasser une pierre, qor pāw ji.
schiste, pāw ji tur.

quartz, pāw ji so nea.
grès, pāw ji phor tur.
chaux, mong i xi.
verre, lā hur.

III. — Végétaux

§ 1. — Arbres.

arbre, ntong.
arbuste, tyoa.
feuille, nblong.
épine, paw.
racine, tsur khi.
bananier, tchow.
bambou, çoung.
faux rotin, ka thing.
rotin, tshea.
cèdre, ntong tyea.
phœnix (sorte de palmier),
 ntong la.

écorce, tow (aussi : peau d'un animal).
mousse, ntswa (aussi : pin-
 ceau, baldi).

sorte de platane, ntong lou.
 — *arbre à bois jaune sa-
 fran clair, très dur, sert à
 faire les manches d'outils,
 feuille bilancéolée*, ntong
 nblong qlii.

§ 2. — Plantes.

herbe, ngeng.
herbe mangeable, fourrage,
salade, feuille de bambou,
 zow.
cardamome, qe jOUNG.
faux cardamome, qhow
 jOUNG.
fougère, choua.
liane, hma.
sorte de liane tendre, hma oa.
liane à épines, hma paw.

orchidée, moa pèng cho.
 — *plante sauvage grimpante,*
à petites excroissances épi-
neuses sur la tige; racines
filimormes très profondes
(1 à 2 m.), tubercule forme
carotte de 2 ou 3 cm. de
diamètre, à la chair d'un
blanc laiteux, pâteuse, su-
crée; les Méos mangent ce
tubercule, qor qra.

§ 3. — Cultures.

<i>tabac</i> , liva ying.	<i>chanvre</i> , ntoa (ntoa = <i>ficer</i>).
<i>opium</i> , ya ying.	<i>coton</i> , tchoa.
<i>citrouille</i> , tow.	
<i>fèves</i> , tow la hâ.	

§ 4. — Fruits.

<i>fruit</i> , baie, gland, tsi.	<i>ligneuse</i> ; peau bleu noir;
<i>cornouille</i> , tsi lia (lia =	<i>comestible mais assez mau-</i>
<i>rouge</i>).	<i>vais</i> , tsi kou yi.
<i>pavot</i> , tsi ying.	<i>pêche</i> , tsi tloa.
<i>mûres</i> , tsi pa.	<i>noyau</i> , <i>pépin</i> , <i>graine</i> , nong.
<i>baie sphérique</i> , <i>gros</i> seur	<i>graine de pavot</i> , nong ying.
<i>d'une noix</i> ; <i>noyau mou</i>	<i>sorte de poivre</i> , nong qwa
<i>très gros</i> ; <i>chair peu épaisse</i> ,	tçâw.

§ 5. — Produits végétaux.

<i>riz (céréale)</i> , hmplê.	<i>paille de riz</i> , qwa hmplê.
<i>riz (grain)</i> ; <i>paddy</i> , mâw	<i>maïs (céréale)</i> , pâw qu.
hmplê.	<i>maïs (grain)</i> , mâw pâw qu.

§ 6. — Expressions.

<i>sem</i> er du pavot, tchê ying.	<i>j'ai achet</i> é de la <i>salade</i> , thâ
<i>couper un arbre</i> , tsia ntong.	moa zow.
<i>le cheval mang</i> e du <i>fou</i> rrage,	<i>un fruit mûr</i> , tsi chia.
to neng na zow.	<i>un arbre mort</i> , ntong twâ.

IV. — Animaux

§ 1. — Animaux domestiques.

<i>cheval</i> , to neng.	<i>buffle</i> , to tur.
<i>chien</i> , to dè.	<i>éléphant</i> , to nsur.
<i>porc</i> , to mboua.	<i>chat</i> , to mi.
<i>vache</i> , to nyou.	<i>chèvre</i> , to tchi.

§ 2. — Animaux sauvages.

<i>ours</i> , to day.	<i>chevreuil</i> , to chay.
<i>gibbon</i> , to tyoa.	<i>rat</i> , to na.
<i>le gibbon chante</i> , to tyoa qwa.	<i>tigre</i> , to tchoo.
<i>l'écureuil volant</i> , to nêa tchow.	

§ 3. — Oiseaux.

<i>oiseau</i> , na.	<i>canard</i> , to â.
<i>pigeon</i> , to ngqwa.	<i>petit d'oiseau</i> , nong.
<i>poule</i> , to qay.	<i>vautour</i> , to nong tcong.
<i>attraper une poule</i> , to pli toqay.	<i>chanter</i> , qwa.
	<i>roucouler</i> , tyoa dow.

§ 4. — Insectes.

<i>mouche</i> , yong.	<i>abeille</i> , nkōw.
<i>variété de mouche</i> , to yong zang.	<i>puce</i> , dè-hmou (<i>chien-guêpe</i>).
<i>guêpe</i> , hmou.	<i>piquer plê</i> , ta.

Rem. Le mot plê indique une piqûre simple (cas de la guêpe); le mot ta une piqûre avec succion (moustique). Ex. : yong quay ta; nkōw plê neng : le moustique suce, l'abeille pique l'homme.

§ 5. — Animaux divers.

<i>poisson</i> , to ntchê.	<i>lézard</i> , na ntcea (<i>rat-serpent</i>).
<i>prendre du poisson</i> , mintchê.	
<i>chauve-souris</i> , to poua.	

§ 6. — Produits animaux.

<i>bouse</i> , qwa nyou.	<i>nid d'oiseau</i> , zê nong na.
<i>crottin</i> , qwa neng.	<i>soie</i> , saw.
<i>œuf</i> , mo pla.	<i>mandchoire de tigre</i> , to kōw tchoo.
<i>œuf de poule</i> , qê qay.	<i>petites dents du tigre</i> , to mi hnea (<i>dents de chat</i>).
<i>cuir</i> , ling.	<i>miel</i> , tōw.
<i>peau</i> , tōw.	
<i>nid</i> , zê nong.	

§ 7. — Phrases. Expressions.

faire des petits, ça mi nyoa.
le poisson demeure dans l'eau
 to ntchê nyâ hô to dê.
les guêpes piquent les gens,
 hmou plê ning.
les abeilles font du miel,
 nkow wâ tôw.
ce miel-ci est bon, tôw na
 jong jong.

le cheval hennit, to neng
 heng.
il n'y a pas de petits dans
ce nid, tchi mwâ nong hô
 zê nong na.
la puce suce les gens, yong
 gay ta ning.
pondre un œuf, ndê qê.

V. — Anatomie

§ 1. — Anatomie externe.

homme, to ning.
tête, hôw.
cheveux, plo hôw (plo *géné-
 rique des poils*).
trousse, queue, to tir.
oreille (organe), ndjê.
oreille externe, pwa ndjê
 (pwa *générique des appen-
 dices et membres arrondis*).
œil qa mwa (qa *générique
 des trous et cavités*).
arcade sourcillière, front,
 qwa mwa.
cils, sourcils, plo mwa.
cils, plo qa mwa.
sourcils, plo pwa mwa.
nez, pwa ndju, tsi ndju (tsi
*générique des fruits, appen-
 dices, etc.*), ntya ndju.
narine, qa ndju.
bouche, qa ntyôw.

dent, hnea.
la langue, to mple.
joue, plou.
menton, pwa tche.
mâchoire inférieure, lou
 kôw tche.
mâchoire, kôw.
cou, tya da (tya *générique
 des cylindres*).
pomme d'Adam, pwa ying
 (m. à m. *tête de pavot*).
goître, tsia.
épaule, sou pur.
aisselle, qa tcha.
poil de l'aisselle, plo qa tcha.
bras, tya mba.
le coude, lou tchi.
main, tsay tê.
poignet, tirng.
doigt de main, ndi tê.
ongle de main, tzô tê.

poitrine, chëa, ho chëa (ho
générique des bosses, choses
bombées).

téton, mi.

ventre, pla.

nombril, ntōw.

verge, qo.

testicule, nong qê (nong gé-
nérique des noyaux, pé-
pins, graines, etc.).

vagin, pi.

anus, qa qwa (qwa signifie :
excrément).

fesse pwa tur (tur signifie :
queue).

cuisse, dyi pwa.

jambe, tsay dyi.

genou, ho tyo.

cheville, pāw tōw (pāw gé-
nérique des objets arron-
dis, os, pierres, etc...).

talon, lou tōw.

pied, tsay tōw.

doigt de pied, ndi tōw.

ongle de pied, tzō tōw.

peau, tōw.

grain de beauté, teah.

cicatrice, klay.

§ 2. — Anatomie interne.

os, pāw tsang.

foie, che.

péritome, tça.

§ 3. — Anatomie animale.

la queue, to tur.

encolure de cheval, neng tya
tsoung.

crinière, tsoung.

la corne, to kou.

viande, chair, ngqay.

§ 4. — Résidus. Sécrétions.

matières fécales, qwa (qwa
est le générique des rési-
dus, sécrétions).

larme, qwa mwa.

lait, qwa mi.

salive, ô ntyōw.

§ 5. — Mouvements.

marcher, mou.

s'asseoir, jo ntoa.

se lever, chōw.

courir, khia.

tomber, vo.

§ 6. — Fonctions.

voir, pa.
 flairer, sentir, neh.
 éternuer, tsa.
 se moucher, hlê ndju.
 renifler, gou ndju.
 souffler, tchoua.
 bâiller, tchoua la.
 siffler, tsoa.
 chanter, kur tsia.
 rire, lwa.
 avoir le hoquet, wâ ntcha
 (wâ = faire).
 éructer, wâ quay.

ronfler, wâ qâ.
 cracher, ntâ ô ntyôw.
 entendre, na lou.
 faire des excréments, tcho
 qwa.
 pisser, tcho ji.
 accoucher, you mi nyoa (mi
 nyoa = enfant).
 coïter, mêng tchong, tchong
 pi.
 puer, tchu lu, tchu tchu lu.
 dormir, tcho ja.
 avoir mal, mong.

§ 7. — Expressions.

mort, twâ.
 vivant, tyea.
 œil crevé, qa mwa di.
 marcher, mou kê (marcher
 chemin).
 aller se coucher, mou pr.
 fumer l'opium, hô ya ying.
 boire de l'eau, hô dê.
 manger du riz, na mâw.
 téter, na mi.
 les Méos mangent du poisson:
 hmoung na ntchê.

bien dormir, tcho jong.
 les 2 yeux, â lou qa mwâ.
 un homme a 32 dents, i to
 ning mwâ hnea pe tyo
 â.
 j'ai mal au ventre, thâ mong
 pla.
 j'ai mal à la gorge, thâ mong
 chêa.
 je mange du foie de porc,
 thâ na che mbo

VI. — La Société

§ 1. — Les Races.

méo, hmoung.
 lao, thay, lâ tchouâ.
 annamite, da dê.

birman, phur lur.
 siamoi s, p ho
 chinois, chwa.

phou thing, phou thōw.
méo blanc, hmoung hōw.
méo bigarré, hmoung hlēng.

méo noir, hmoung hdou.
français, pho là.

§ 2. — Relations.

coolie, kou li, hou jad dōw.
cay coolies, kya fou, nô mô
 ka phur.
recruteur de coolies, so
 phay.
Lassa, chef d'un groupe méo
important, Là sa.
papier, ntōw.
écrire, cō ntōw.
lire, chay ntōw.

savoir le méo, tsō lou
 hmoung.
4 hommes, plo to ning, plo
 tou.
Madame, Mademoiselle, Sāw.
Madame Tshia, Sāw Tshia.
Mademoiselle Mi, Sāw Mi.
un méo, i to hmoung.
2 laotiens (laos), 4 to là tchouā.
3 français, pē to pho là.

§ 3. — Parenté.

mari, tsi.
femme, épouse, nea; po nea.
père, tsur.
mère, nā.
père et mère, nā tsur.
enfant, mi nyoa.
garçon, mi tou.

filles, mi nsây.
jeune fille, long go.
le frère, to kur.
le nom, tha.
comment s'appelle-t-il? (m.
 à m. *nom lui comment?*),
 tha yo tô tchi?

VII. — Habitation

§ 1. — Maison.

maison, tchê.
cloison, paroi, dja tchê.
planche, tso ntong (tso gé-
 nérique des objets allongés,
 rubans, routes etc...).

porte, qraw tOUNG.
cai phen (treillage en bam-
bou), tya pwa (m. à m.
 cent brins).
paillotte, sām nblong.

§ 2. — Foyer.

<i>foyer</i> , qro tsaa.	<i>fumée</i> , pâ tở.
<i>feu</i> , tở; lơ tở.	<i>braise</i> , ntyey.
<i>bois à brûler</i> , tya tở (tya gé- nérique des objets cylin- driques).	<i>cendre</i> , tchôw. <i>trépied</i> , tởng tyoua.

§ 3. — Éclairage.

<i>feu</i> , tở.	<i>lampe</i> , têng.
<i>allumette</i> , nten tở, ntay tô cha.	<i>la mèche de lampe</i> , to têng sêng.
<i>une boîte d'allumettes</i> , i pâ ntay tô cha.	<i>photophore</i> , têng long.
<i>frotter</i> , nto.	<i>bougie</i> , tya nyou (nyou = 1° vache, 2° suif).
<i>allumer une allumette</i> , nto nten tở.	

VIII. — Alimentation

§ 1. — Ustensiles de cuisine.

<i>marmite</i> , lo kô.	<i>manche de couteau</i> , tya tyo pwa.
<i>chaudière (en forme de ca- lotte sphérique)</i> , zea.	<i>calebasse</i> , tcho tô.
<i>bouteille</i> , lo qo.	<i>baille</i> , nthong.
<i>bouchon</i> , lou thaw.	<i>corbeille (à couvercle pour transporter une ration de riz)</i> , fa tở.
<i>verre</i> , tcho pi.	<i>tube en bambou (pour conte- tenir l'eau)</i> , lou tzang gâ dê.
<i>écuelle (cai bat)</i> , dii.	<i>contenir l'eau</i> , gâ dê.
<i>cuiller</i> , dea.	<i>théière</i> , hủ.
<i>corbeille à riz</i> , tchong to mâw.	
<i>seau à riz</i> , tchu mâw.	

§ 2. — **Aliments. Expressions.**

<i>œuf</i> , mo pla.	<i>sorte d'épice</i> , qwa tçaw.
<i>œuf de poule</i> , qay mo pla.	<i>alcool</i> , tyow.
<i>farine de riz</i> , riz cuit, maw.	<i>sel</i> , ndjê.
<i>pain de fèves</i> , qwa tow.	<i>bloc de sel</i> , paw ndjê.
<i>faire frire</i> , tyi.	<i>le manger</i> , tyi ntchê na.
<i>faire frire du poisson pour</i>	<i>l'eau bout</i> , dê mpow.

§ 3. — **Fumerie.**

<i>tabac</i> , lwa ying.	<i>un paquet de tabac</i> , i pâ lwa ying.
<i>cigarette</i> , lwa ying ntow (ntow = papier).	<i>opium</i> , ya ying.
<i>pipe</i> , ying nthong (nthong = baille, récipient).	<i>fumer l'opium</i> , hò ya ying (hò = boire).
<i>fumer du tabac</i> , hò lwa ying pang lwa ying.	<i>balai ou pinceau à tourner le dross pendant la cuisson</i> , ntswa ying.
<i>pipe à tabac</i> , ying nthong hò lwa ying.	<i>pincette en bois pour manier la bouilloire à dross pen- dant la cuisson</i> , to tay tyia.
<i>le fourneau de la pipe</i> , to quay ying nthong (m. à m. le poulet de la pipe).	<i>passoire à dross</i> , li ying.
<i>allumer le tabac</i> , lolwa ying.	

IX. — **Vêtement**§ 1. — **Habillement.**

(Hommes)

<i>ceinture grise à carreau</i> , chi tying.	<i>veste</i> , tchho.
<i>pantalon</i> , tchơ.	<i>complet</i> , tchơ tchho.

(Femmes)

<i>veste</i> , tchho.	<i>jambières</i> , ntchong.
<i>revers</i> , ndia tchho.	<i>turban</i> , chò tying (chò gé- nérique des cercles).
<i>col</i> , da tchho.	<i>coussin</i> (pour amortir le poids des fardeaux sur les reins), têh doa.
<i>pantalon de femme</i> , tchi.	
<i>jupe plissée</i> , ta.	
<i>tablier</i> , chê.	

§ 2. — Effets divers.

<i>calotte (pour les enfants),</i> mǎ,	<i>bande de ceinture, de turban,</i>
<i>kô mǎ (kô générique des</i>	<i>chi.</i>
<i>cercles).</i>	<i>soulier, khôw.</i>
<i>gland de calotte, tsi kô mǎ.</i>	<i>couverture, pang.</i>
<i>bouton, q̄ tsê.</i>	<i>couverture de coton, plow</i>
<i>bouton sphérique, nyou tsur.</i>	<i>tchoa.</i>
<i>ceinture, tur chi.</i>	

§ 3. — Ustensiles de couture.

<i>toile, ntôw.</i>	<i>corbeille à ouvrage, me long,</i>
<i>fil, so.</i>	<i>ho me long.</i>
<i>soie, saw.</i>	<i>aiguille, kông (kông =</i>
<i>coton, tchoa.</i>	<i>aussi : piquer).</i>
<i>sac, chêng; hna.</i>	<i>parasol, kô kur.</i>
<i>les ciseaux, to tsca.</i>	

§ 4. — Parure.

<i>bague, mplê.</i>	<i>collier, chô tya da.</i>
<i>boucles d'oreille, kô ndjê.</i>	<i>breloque de collier, phia chô,</i>
<i>bracelets, kô tưng.</i>	<i>njou phong.</i>
<i>collier d'argent, chô nyea,</i>	
<i>tya nyéa.</i>	

§ 5. — Expressions.

<i>confectionner une veste, s̄w</i>	<i>porter une veste, na tchho.</i>
<i>tchho.</i>	<i>Les jeunes filles méos por-</i>
<i>étendre une couverture, poua</i>	<i>tent des pantalons, Long</i>
<i>pang.</i>	<i>go hmoung, na tchi.</i>
<i>piquer (av. une aiguille),</i>	
<i>kông.</i>	

X. — Mobilier

§ 1. — Meubles.

<i>escabeau, t̄ong.</i>	<i>lit, t̄ong pur (pur = se cou-</i>
<i>table, ongt̄ fa tchô.</i>	<i>cher).</i>

<i>le lit de Monsieur</i> , thâ lou	<i>natte en rotin</i> , lê ka thing.
tçong pu.	<i>chaise</i> , ki têng.
<i>natte</i> , day lê.	<i>échelle</i> , ntay.

§ 2. — Ustensiles et objets divers.

<i>panier à clairevoie</i> , tɔ.	<i>la clé</i> , to yo chi.
<i>la boîte</i> , lou tsur, lou tay.	<i>corde</i> , tsâw tloa.
<i>boîte en zinc</i> , tay pè tyou.	<i>lien (cai lat)</i> , tsâw ntyow.
<i>cassette, malle, cantine</i> , phi	<i>générique des cordes, ficelles,</i>
ka.	<i>etc</i> , tsâw.
<i>caisse</i> , dà.	<i>papier</i> , ntow.
<i>caisse en bois</i> , dà ntong.	

§ 3. — Ustensiles et instruments de culture.

<i>meule (à moudre le grain)</i> ,	<i>cul de hotte</i> , qa kɔw.
jê.	<i>bretelle de hotte</i> , tloa kɔw.
<i>tourner la meule</i> , jo jê.	<i>auge à porcs</i> , tla mboua.
<i>corbeille à vanner</i> , va.	<i>sac</i> , hna.
<i>hotte</i> , kɔw.	<i>sac de toile</i> , hna ntôw.
<i>hotte en bambou</i> , kɔw ya	<i>tresser une hotte</i> , kie kɔw.
çoung.	

§ 4. — Outils.

<i>outil</i> , tcha.	<i>manche de hache</i> , kâ tôw.
<i>coupe-coupe méo à crochet</i> ,	<i>le manche de la hache</i> , to kâ
tcha tsoa.	to tôw.
<i>coupe-coupe laotien</i> , tcha	<i>pelle en fer</i> , doa tlôw.
tchia.	<i>pierre à aiguiser</i> , pâw ji
<i>pioche</i> , tcha tlôw.	hâ.
<i>manche de pioche</i> , kâ tlôw.	<i>aiguiser un coupe-coupe</i> , hâ
<i>hache, hachette</i> , tcha tôw,	tsoa.
to tôw.	

§ 5. — Sellerie.

<i>selle de cheval</i> , êng neng.	<i>étrier (en rotin)</i> , thing tɔw.
<i>bride, longe</i> , tloa.	<i>collier à grelots</i> , tchur.
<i>étrier (en fer)</i> , tlôw.	<i>bât de bœuf</i> , êng tyo nyou.

§ 6. — Chasse, pêche, jeux.

<i>fusil</i> , phâw.	<i>volant</i> , plo qay (<i>plumes de poule</i>).
<i>poudre</i> , tchoâ.	<i>savate de jeu</i> , en jonc tressé, ndjang.
<i>corne à poudre</i> , kou tchoâ.	<i>jouer au volant</i> (<i>le volant est lancé à coups de pied</i>), ndjang di.
<i>hameçon</i> , nou ntchê.	
<i>épervier</i> (<i>sorte de filet</i>), kou (kou = <i>corne</i> .)	
<i>balle à jouer</i> , pâw.	

XI. — Topographie

§ 1. — Noms topographiques.

<i>maison</i> , tchê.	<i>rubans, planches, etc.</i>).
<i>village</i> , zo.	<i>thalweg</i> , qu dê.
<i>ville</i> , tâ.	<i>pont</i> , tcho.
<i>endroit, place, lieu</i> , ndê; jôw.	<i>col</i> , dơw.
<i>muong, région, pays, moun</i> g.	<i>montagne</i> , ntôw; ho tzung (<i>ho, générique des bosses, genoux, etc.</i>).
<i>direction</i> , le.	<i>ray, défrichement</i> , tè.
<i>route</i> , kê; tso kê (<i>tso générique des objets allongés</i> ,	<i>fil télégraphique</i> , sâ toung.

§ 2. — Noms propres adoptés du Thay.

<i>Phou</i> (<i>montagne</i>), phu.	<i>la ville de Hieng-khouang</i> ,
<i>Phou kê</i> , Phu kê.	tâ tchêng.
<i>Xieng</i> , Tchêng.	<i>Muong</i> , Moung.
<i>Xieng-khouang</i> , Tchêng.	<i>Muong Tan</i> , Moung Ta.
<i>à Xieng - khouang</i> , nda,	<i>Tha Thôm</i> , Tâ Thong.
Tchêng, ou bien : nda	<i>Nam</i> , Na.
Sing.	<i>Nam Tyê</i> , Na Tyê.

§ 3. — Expressions topographiques.

<i>près</i> , jê.	<i>monter</i> , pê.
<i>loin</i> , dê.	<i>descendre</i> , ndjâ.

aller, mou pè, mou ndjâ.
 aller¹ (= monter) à Xieng
 Khouang, mou pè Tchêng.
 la route de Tha Thôm (qui
 descend à T. T.), kê mou
 ndjâ Tâ Thong.
 chemin facile, hne kê.
 chemin difficile, hmê kê.
 bon côté, çay jong.
 mauvais côté, çay di.
 couper des arbres, tsia ntong.
 quel est ce village? zo na
 tchi?

ce village a combien de mai-
 sons? zo na mwâ tchơ lou
 tchê?

— dix maisons, — mwâ ko
 lou tchê.

Xieng Khouang est-il loin ou
 près? Tâ Tchêng dè là jê?

marche par là, mou le tâ.

marche par là jusqu'au thal-
 weg, mou le tâ qư dè.

viens par ici, là tâ na.

va te placer dans le thalweg,
 tlà qư dè.

faire un ray, wâ tề.

II^e PARTIE

XII. — Génériques

ho (bosses; protubérances).

ho tyo = genou.

ho chêa = poitrine.

ho châ = Bouddha.

ho tzoung = montagne.

kô (objets ronds).

kô tưng, bracelet.

kô ndjê, boucles d'oreilles.

kô mâ, calotte.

kô kư, parasol.

lo (récipients).

lo kô, marmite.

lo qo, bouteille.

1. Rem. Les Méos indiquent toujours si la route se fait en montant ou en descendant.

nong (*noyaux, pépins, graines*).

nong ying, *graine de pavot*.

nong qwa tçâw, *sorte de pouvre*.

nong qê, *testicule*.

pâw (*objets arrondis*).

pâw, *balle à jouer*.

pâw ji, *pietre*.

pâw ndjê, *bloc de sel*.

pâw tsang, *os*.

pâw tōw, *cheville*.

plo (*poils, plumes*).

plo mwa (*cils, sourcils*).

plo qa mwa, *cils*.

plo pwa mwa, *sourcils*.

plo hôw, *cheveux*.

plo qay, *plume de poule, volant à jouer*.

pwa (*appendices*).

pwa ndjê, *oreille*.

pwa ndju, *nez*.

pwa mwa, *front*.

pwa tche, *menton*.

pwa ying, *pomme d'Adam*.

pwa tû, *fesse*.

qa (*trous*).

qa mwa, *œil, orbite*.

qa ndju, *narine*.

qa tcha, *aisselle*.

qa qwa, *anus*.

qa kōw, *cul de hotte*.

qwa (*excréments, résidus, pâtes*).

qwa, *excréments*.

qwa mi, *lait*.

qwa hmplê, *paille de riz*.

qwa mwa, *larmes*.

qwa tow, *pain de fèves*.

sâ (*électricité*).

sâ qwa, *tonnerre*.

sâ lay, *éclair*.

sâ toung, *fil télégraphique*.

tɕong (*meubles à pieds*).

tɕong, *escabeau*.

tɕong tyoua, *trépied*.

tɕong fa tchô, *table*.

tɕong pur, *lit*.

to (*animaux*).

to ning, *l'homme*.

to neng, *le cheval*.

to mboua, *le porc, etc...*

tsâw (*cordes, liens, ficelles*).

tsâw tloa, *corde*.

tsâw ntyow, *lien*.

tsi (*glands, fruits, baies, boutons, appendices*).

tsi lia, *cornouille*.

tsi pa, *mûre*.

tsi kou yi (?) *sorte de fruit sauvage*.

tsi tloa, *pêche*.

tsi kô mâ, *gland de calotte*.

tsi ndju, *bout du nez*.

tso (*objets allongés en forme de rubans*).

tso ntong, *planche*.

tso kê, *route*.

tcha (*outils*).

tcha tsoa, *coupe-coupe méo*.

tcha tchia, *coupe-coupe lao*.

tcha tlôw, *pioche*.

tcha tôw, *hache*.

teho (*recipients*).

teho pi, *verre*.

teho tô, *calebasse*.

tya (*objets cylindriques*).

tya da, *cou*.

tya tsoung, *encolure*.

tya nyou, *bougie*.

tya nyea, *collier d'argent*.

tya ntong, *tronc d'arbre*.

tya tyo pwa, *manche de couteau*.

tya tō, *bois à brûler*.

tya mba, *bras*.

tya pwa, cai phèn (*m. à m. 100 brins*)
(*tya traduit ici le mot brin*).

chò (*cercles*).

chò nyea, *collier d'argent*.

chò tya da, *collier*.

chò tying, *turban de femme*.

XIII. — *Article*

lampe = têng.

la lampe = lou têng.

le soleil = lou hnou.

Rem. I. *L'article ne s'emploie pas devant le générique des animaux to.*

Ex. : 4 pores = plo to mboua.

le porc = to mboua.

(*to remplace ici l'article.*)

Rem. II. *Certains substantifs, quoique ne désignant pas des animaux, peuvent se précéder du générique to.*

hache, tōw, to tōw.

le manche de la hache : to kâ to tōw.

XIV. — *Noms communs*

chose, objet = gra.

cet objet ci, ceci = gra na.

être = yâ.

chose = tō.

quel? = tchi?

quelle chose, quoi? = tō tchi?

qu'est-ce que cet objet? = qra na yâ tō tchi?

c'est une pioche = yâ tlōw.

cette chose-là = tō ta.

qu'est-ce que c'est que ça? = tō ta tchi?

c'est du papier = yâ ntōw.

ce sont des feuilles d'arbre = yâ nblong ntong.

Comment s'appelle ceci? (m. à m. *appeler ceci comment?*)

Mpêy hou li tya?

Ceci s'appelle des mûres (m. à m. *appeler ceci mûres*).

Mpêy hou tsi pa.

XV. — Noms propres

le nom = tha.

Comment s'appelle-t-il? (m. à m. *nom lui quoi?*)

tha yo tō tchi?

Il s'appelle Ming : tha yo Ming.

XVI. — Adjectifs

bon, jong.

mauvais, di.

ioli, jong.

laid, ndoa.

grand, là.

petit, yo.

long, ntê.

vivant, tyea.

mort, twâ.

chaud, khōw; cha cha.

froid, na na.

autre, tzo.

une autre lampe, i têng tzo.

bon à manger, na to (*manger pouvoir*).

le cardamome est comestible,
que jōung na to.

le faux cardamome n'est pas comestible, qhow jōung
na tchi to.

<i>vide</i> , qwa.	<i>ce.... ci</i> , na.
<i>nid vide</i> , zê nong qwa.	<i>proche</i> , jê.
<i>ce.... la</i> , ta.	<i>lointain</i> , dê.

Lou tchè na jong doa; lou tchè nda txêng ndoa ta lơ : *cette maison-ci est très jolie; les maisons à Xieng-Khouang sont laides toutes.*

Couleurs.

<i>noir</i> , hdou.	<i>jaune</i> , da.
<i>blanc</i> , hđw.	<i>bigarré</i> , hlêng ¹ .
<i>rouge</i> , lia.	<i>bleu foncé</i> , pla.
<i>bleu</i> , sia.	<i>vert</i> , ntchoa.

XVII. — Pronoms personnels

Je (mandarin), thâ (du laotien than).

(*inférieur*), ntâw.

tu (mandarin), thâ.

(*inférieur*), kur.

il (mandarin), thâ.

(*inférieur, objets*), yo

nous = qou youa.

vous = qâ youa.

ils = yo.

je suis, thâ yâ.

tu as, kur mwâ.

il peut, yo to.

nous faisons; qou youa wâ.

vous venez; qâ youa lâ.

ils restent; yo nyâ.

XVIII. — Verbes

§ 1. — Verbes auxiliaires.

être, yâ.

avoir, mwâ.

1. Le mot hlêng signifie plutôt : à dessins, à fleurs, à ramages (pour les étoffes). Il correspond tout à fait au mot annamite hoa,

l'arbre a des feuilles; ntong mwá nblong.

Question : Thā wā tō tchi? Que faites-vous?

Réponse : Thā tsia ntong; je coupe un arbre.

Question : Wā tō tchi? Que fais-tu?

Réponse : hò dē; je bois de l'eau.

§ 2. — Liste alphabétique de quelques verbes.

Acheter, moa.

acheter du riz pour manger, moa mǎw na.

Aller, mou.

se mettre en route, mou kē.

retourner à la maison, mou tchē.

monter, mou pē.

descendre, mou ndjā.

Allumer, nto.

allumer une allumette, nto nten tō.

Avoir mal à, mong.

j'ai mal au ventre thā mong pla.

Avoir peur de, ntchay.

Contenir, gā; tshou.

sac de toile pour contenir le paddy, hna ntōw tshou hmplē.

cette boîte contient du tabac, lou tsur na mwá lwa ying nhā hò (m. à m. a du tabac rester dedans). — hò lou tsur na, mwá lwa ying nhā hò.

Comprendre, po.

Couper, tsia.

Devoir, falloir, zā.

donne un collier d'argent, zā qou tya nyea.

Donner, tzo; qou.

Enlever, tçē.

enlever le crottin, tçē qwa neng.

Envelopper, khur.

feuille de bananier pour envelopper le riz, nblong tchōw khur mǎw.

Étendre, poua.

étendre une couverture, poua pa.

Falloir (devoir; il faut que), zā

Fermer, khi.

fermer un sac, khi hna.

Ficeler, ntoa.

Frotter, nto.

frotter une allumette, nto nten tō.

Jeter, tsōw.

jeter une pierre, tsōw pǎw ji.

Laisser tomber, tcho.

laisser tomber une pierre,
tcho pâw ji.
Lever, tsâw.
lever une hotte, tsâw kōw.
Mentir, da.
Mettre sur son dos, charger,
tzi.
Ouvrir, gri.
ouvrir une boîte, gri phi
ka.
Piquer, kōng (kōng est aussi
substantif et signifie ai-
guille).
Porter, kur.
porter une hotte, kur kōw.
Poser, tcho.
poser une pierre, tcho
pâw ji.
Pouvoir, to.
ce n'est pas possible, tchito.
bon à manger, na to.
Ramasser, khơ.
ramasser une pierre, khơ
pâw ji.

Rester, nhâ.
S'appeler, mpêy.
je m'appelle X, Thâ mpêy
X.
le Lassa s'appelle Za Ya,
Lâ sa mpêy Zâ Ya.
la femme du Lassa s'ap-
pelle Mi, Po nea Lâ sa
mpêy Mi.
Savoir, tsơ.
savoir le français, tsơ pho
lâ.
Se coucher, pur.
aller se coucher, mou pur.
Tenir, mwâ (avoir).
tenir une pierre, mwâ pâw
ji.
Tourner, jo.
tourner la meule, jo jê.
Venir, lâ.
Voir, pa.
Vouloir, sa.

§ 3. — Remarques sur le verbe.

I. Impératif. — Peut se marquer par l'emploi du verbe zâ, falloir.

Ex. : Retourne à la maison, zâ mou tchè.

Il peut aussi se marquer, plus simplement, par l'adjonction de la voyelle a, à la fin de l'injonction.

Ex. : Retourne à la maison, mou tchè a.

En route! mou kè a.

Viens ici! Lâ ndê na a.

II. Substantif verbal. — Le verbe précédé de to, équivaut à un substantif verbal (to = le fait de).

Ex. : Long go pho là ntchay to pé na; long go là tchouá ntchay to pé na; long go hmoung ntchay to mou moung pho là : (les jeunes filles françaises craignent le fait de monter ici; les jeunes filles laotiennes craignent de monter ici; les jeunes filles méos ont peur d'aller au pays français).

XIX. — Adverbes

oui = yo *non* = tchi.

§ 1. — Adverbes de lieu.

près = jê.

loin = dê.

où? = qrâ tur.

ici = jôw qâ; ndê qâ

là = jôw ntôw; ndê ntôw.

Où allez-vous? — qâ youa mou nyâ qrâ tur?

Nous allons à la maison, — qou youa mou nyâ tchê.

Où est la lune? — qli nyâ qrâ tur?

§ 2. — Adverbes de temps.

aujourd'hui = hnou na.

hier = ma na.

demain = pé ki, tay ki.

pas encore = tchi to.

La lune n'est pas encore levée : qli tchi to twa.

maintenant, actuellement = lou qli (*m. à m. : cette lune-ci, ce mois-ci*).

Aujourd'hui arrivent 4 hommes : hnou na lâ ndêna plo tou.

Demain il retourne chez lui : tay ki yo mou tchê.

§ 3. — Adverbes de quantité.

très, deh, doa.

très ban = jong deh; jong doa;

un peu = mê ndji; mê mê;

beaucoup = lâ; ntôw.

il n'y en a pas beaucoup; tchi mwâ ntôw.

combien? = tchơ?

combien de piastres? = tchơ ki?

encore = tchhoua.

J'ai encore un peu de viande de porc: thâ mwâ ngqay mboua tchhoua mê mê (*ou bien*: tchhoua mê ndji).

§ 4. — Adverbes de manière.

ne... pas = tchi.

je ne comprends pas = thâ tchi po.

ce n'est pas bon = tchi jong.

bien = jong jong.

vite! = cha chay!...

viens vite!... cha chay lâ a.

XX. — Prépositions

yâ = *de, en*; (*exprime la matière dont une chose est faite*).

en quoi? = yâ tô tchi?

i sou yâ tô tchi! *Un sou est fait de quoi?* yâ tong, *de cuivre*.

i ki yâ tô tchi? *Une piastre est faite de quoi?* yâ nyea = *d'argent*.

hô = *dans, à l'intérieur de*.

hô ki = *entre*.

entre les arbres = hô ki ntong.

hô ka = *au dessous de*.

au dessous de cet arbre là = hô ka ntong na.

je vais passer en dessous de cet arbre = thâ mou hô ka tya ntong na.

chô = *au dessus de*.

nda = *à*.

A Xieng Kouang, nda Sing, nda Tchéng

ning = *avec, au moyen de*.

lơ lwa ying ning tya nyou: *allumer sa pipe avec la bougie*.

XXI. — *Conjonctions*

ou bien = là.

près, ou loin? jê là dè?

pour, la, yâ.

Ex. : bâiller pour dormir; pour aller se coucher, tchoua la yâ tcho ja; yâ mou pur.

Eau pour boire, dè la hô.

XXII. — *Quelques phrases*

Hnou na thâ mou ndjâ Tchêng; thâ moa ngqay mboua â mbi : *aujourd'hui je suis descendu à Xieng-Khouang; j'ai acheté de la viande de porc pour 20 sous.*

Long go hmoung hdou sêw tûr chi : *la jeune fille Méo Noire fait une ceinture.*

To neng na zow : *le cheval mange du fourrage.*

Tsi na na tchi to : *ce fruit n'est pas mangeable.*

Tsi tloa tchi chia; pè qli chia : *les pêches ne sont pas mûres; elles le seront dans 3 mois.*

Lou qli yo tchi to chia : *actuellement elles ne sont pas encore mûres.*

Kou tya Lâ sa tê : *adieu, Lassa.*

Ntong nblong qlî wâ kâ tsoa : *l'arbre « nblong qlî » sert à faire les manches de coupes-coupes.*

NOTES SUR LES MÉOS

CONSULTER SUR LES MÉOS

1° *Notice sur le Laos Français*, publiée sous la direction du lieutenant-colonel TOURNIER. Schneider, 1900, Hanoï, pages 115 et suivantes.

2° *Surveying and exploring in Siam*, by James Mc CARTHY. London, John Murray, 1900.

Les pages qui suivent ne sont que quelques notes rectificatives ou complémentaires et quelques renseignements locaux.

Le Tranninh compte 10.000 Méos environ. Leur habitat principal est la longue arête montagneuse qui, entre le Nam Mat et le Nam Khien court de l'Est à l'Ouest sur une longueur de 75 km. environ, du Nord de Muong Sen sur Nam Mo, jusque vers le Phou Jiuen, au N. O. de Xieng-Khouang (cf. Carte du Bureau Topographique à 1:500.000, feuilles Luang-Prabang et Hanoï).

Leurs habitations sont perchées de 1.500 à 1.800 mètres d'altitude. On en trouve d'ailleurs sur tous les massifs du Tranninh atteignant ou dépassant 2.000 mètres; par exemple au Phou Bia, au Phou Sao, au Phou Kobo, au Phou Ké. C'est avec les habitants de ces trois derniers massifs que je me suis trouvé en contact. Ils ne s'installent pas au sommet mais à flanc de montagne, de façon à avoir de l'eau et à s'abriter des vents. En général ces montagnes sont granitiques. Les Méos installés en amont des stries calcaires qui forment souvent le revêtement du pied de ces

massifs granitiques, sont moins sujets au goître que les Phou Things (sorte de Khas) par exemple qui habitent des régions moins élevées, une zone plus basse.

Ces Méos sont bien les mêmes que ceux qui habitent les hautes régions du Tonkin. Venant du Szé-Tchouen et du Yunnan, ils se sont avancés gagnant de sommet en sommet le long de la dorsale annamitique, jusqu'à hauteur de Hué.

Les Chinois les nomment Miao-tzé. De là le nom de *Méo* employé par les Annamites et par suite par les Français, et celui de *Miao* que leur donnent les Laotiens. Quant à eux, ils se désignent sous le nom de *hmoung*.

On distingue chez eux au Tranninh trois familles; les Blancs, les Noirs et les *Hlêng*, d'après la couleur ou l'ornementation de la jupe et de la veste des femmes. Le mot méo *hlêng* correspond à l'annamite *hoa*, qui détermine toute ornementation, fleur, dessin, rayure etc. Ces distinctions ne se remarquent d'ailleurs bien nettement que sur les vêtements de cérémonie. Ainsi, pour travailler dans les défrichements, les femmes méo-blanches portent souvent des jupes de toile bleue sombre.

Quand elles ont à aller travailler dans la brousse, et surtout l'hiver, elles portent aussi des pantalons à peu près semblables à ceux des hommes, mais moins flottants et un peu moins longs. Ce pantalon est serré à la taille par un grand nombre de ceintures, rouges, bleues, à carreau, etc. Jupes ou pantalons sont d'ailleurs toujours couverts du tablier bleu destiné à masquer le raccord du devant de la jupe, ou à voiler l'indiscrétion du pantalon.

En général un groupement méo appartient plus spécialement à l'une des trois familles. Ainsi les Méos du Phou Khé sont des Blancs. On trouve néanmoins parmi eux quelques maisons de Noirs et de *Hlêngs*, attirés là sans doute par des liens de parenté, car les mariages entre Blancs, Noirs et *Hlêngs* sont chose courante. Je n'ai d'ailleurs rencontré aucun cas d'alliance entre Méos et gens d'une autre race, par exemple Phou Things ou Lao-

tiens. Le mari n'achète pas bien cher sa femme. Le Lassa (chef de groupe) du Phou Ké a acheté sa deuxième femme : 40 dol. et 2 porcs.

Les Méos ont une langue spéciale, très reconnaissable à la fréquence des *h* aspirées devant d'autres consonnes ; à la prédominance des *ch* ou *tch* en tête des mots ; à celle des *ng* comme terminaison ; enfin à l'existence de l'*u* prononcé à la française. et des voyelles nasales *an*, *in*, *on*. Il serait tout à fait impossible de transcrire le méo en français, ou même en quoc ngu sans adopter des conventions spéciales. Les Méos n'ont d'ailleurs pas d'écriture propre. Ils ignorent les caractères chinois. Mac Carthy dit que la breloque suspendue à leur collier porte en général des caractères chinois ; je ne le crois pas ; je n'ai jamais constaté ce fait au Tranninh, où la breloque porte simplement quelques traits formant ornementation.

On pourrait croire que les Méos, venant du Yunnam, du Szé Tchouen et du Kouei-Tchéou ont une langue parente du Kouan-Hoa, ou du moins présentant avec lui quelque analogie. Ouvrant un vocabulaire Kouan-Hoa et comparant les mots les plus usuels aux mots méos, je n'ai pu trouver aucune analogie. Le Kouan-Hoa est donc une langue complètement étrangère au *Méo*. Au Tranninh, les chefs méos seuls ont une vague connaissance du Kouan-Hoa, dont ils ignorent d'ailleurs les caractères.

Au Tranninh les Méos, disséminés par îlots dans une mer laotienne, connaissent le langage laotien (ou thay). C'était du moins le cas de tous ceux que j'ai vus, hommes ou femmes.

Tous les Méos (du Tranninh), Blancs, Noirs ou Hlèngs parlent la même langue. Mais cette langue est légèrement différenciée en dialectes. Voici quelques exemples de cette différenciation.

Ces renseignements m'ont été donnés par des *Blancs* du Phou Khé connaissant le dialecte *Hlèng*. Je suis moins certain de l'exactitude des mots *Noirs* fournis, car au Phou Khé on ne connaît pas de Noirs. De là vient probablement

qu'on n'a pas pu me différencier le dialecte Noir, et qu'on lui a donné les formes du Hlèng.

Noms en	Méo Blanc	Méo Noir	Méo Hlèng
<i>poulet</i>	qay	qa	qa
<i>maison</i>	tchè	tchè	tchè
<i>canard</i>	aw (aou)	ou	ou
<i>à Hieng Khouang</i>	nda Tchèng	nda Sing	nda Sing
<i>téton</i>	mì	mì	mì
<i>soie</i>	sâw	?	sò
<i>bleu</i>	lea	?	là
<i>chien</i>	dè	plè	plè

En résumé je serais porté à croire que les mots diffèrent légèrement suivant les trois dialectes; mais pas assez pour que des *Méos* de dialectes différents ne puissent se comprendre parfaitement.

Habillement. — La jupe plissée méo (ta) porte par derrière, à la ceinture, un bourrelet horizontal de 10 à 15 cm. de long. C'est sur ce bourrelet que prend appui le bas de la baille avec laquelle les Méos vont chercher l'eau. Par dessus la jupe, la femme méo porte de plus sur les reins un coussinet assez épais qui amortit le poids de la baille. Les hommes portent le pantalon long jusqu'à mi-mollet (et non court comme dit Mc Carthy). Les principales parures des femmes, outre les bijoux sont le col, et l'écharpe qui sert à porter derrière le dos les bébés.

Superstition. — Quand il y a un malade dans une maison méo, on sacrifie aux esprits pour apaiser leur colère. On prend un porc, on le consacre aux esprits en récitant des oraisons et en lui brûlant sous le nez des papiers dorés ou argentés. Ensuite on lui coupe la gorge. Devant l'autel minuscule qu'on a dressé aux esprits et sur lequel brûlent quelques bâtonnets, on installe un banc. Sur ce banc s'assied le Méo qui officie. La cérémonie consiste pour

lui à hurler des incantations et à exécuter en même temps sur le banc en guise d'accompagnement un énergique tape-cul. Plus l'exercice est violent et long, plus les esprits sont contents. La cérémonie dure une heure ou deux ; elle ne cesse que quand l'officiant est à bout de forces. Pendant ce temps le porc, vidé et ébouillanté a été placé à cheval sur un petit banc derrière l'officiant. Après avoir assisté à la scène en spectateur muet il est dépécé et mangé par les gens de la maison. Ceci pour les maladies peu graves.

Mais quand le malheur semble s'être attaché à une famille la cérémonie est plus compliquée et plus imposante. On réunit au centre de la maison tous les habitants et les voisins, hommes et femmes ; le groupe est entouré d'une corde. A une cérémonie de ce genre à laquelle j'assistais, on avait désigné comme victime le chien de la maison, une magnifique chèvre, les deux plus gros porcs de l'étable, et la basse-cour presque entière. Toutes ces malheureuses bêtes à demi-ligottées ou étranglées avaient été rassemblées dans la maison ; deux ou trois Méos frappaient sur des gongs et hurlaient des incantations ; quand ils furent à bout de force toutes les bêtes furent égorgées, le chien brûlé vif en dehors de la maison ; et les spectateurs, rompant leur groupe, regagnèrent leurs pénates.

APPENDICE

COMPARAISON DES DIALECTES MÉOS DU TONKIN ET DU TRANNINH

Les Méos du Tonkin et ceux du Tranninh parlent la même langue. Cependant ils prononcent les mêmes mots d'une façon un peu différente. De plus, quelques mots (environ un sur dix), diffèrent totalement. De là des dialectes différents.

Au Tranninh il y a les dialectes *Blanc*, *Noir*, *Hlêng*.

Au Tonkin (3^e territoire militaire), il y a les dialectes *Turbans rouges* et *Turbans blancs*.

Les dialectes *Noir* et *Hlêng* du Tranninh semblent se rapprocher davantage du dialecte *Turbans blancs* du Tonkin.

D'une manière générale les mots du Tranninh sont plus compliqués. Ceux du Tonkin plus simples, plus coulants, moins âpres. Ils ont été plus exposés à la dégradation provenant du principe de moindre effort et des influences étrangères. Leurs aspérités sont émoussées. Ceci s'explique par le fait que les immigrations méos sont plus anciennes au Tonkin qu'au Tranninh. L'évolution de la langue est plus avancée dans le premier cas que dans le second.

EXEMPLES :

Français	Méo Blancs Tranninh	Turbans Rouges (3 ^e T. M.)	Turbans Blancs (3 ^e T. M.)
<i>soleil</i>	hnou	nú	nú
<i>arbre</i>	ntong	tung	tung
<i>feuille</i>	nblong	lung	lung
<i>fruit</i>	tsi	xi	xi
<i>tabac</i>	loa ying	la ying	la ying
<i>chèvre</i>	tchi	xi	ô
<i>cochon</i>	mboua	poa	poa
<i>poule</i>	qay	ca	ca
<i>canard</i>	aw	ou	ou
<i>poisson</i>	ntchè	xi	chè
<i>nez</i>	ndju	giur	giur
<i>viande</i>	ngqay	ca	ca
<i>village</i>	zo	giao	giao
<i>maison</i>	tchè	chè	chè
<i>cent</i>	pwa	pa	pa
<i>mille</i>	tsia	xinh	xinh
<i>lune</i>	qli	xi	xi

SIXIÈME SECTION



GRÈCE ET ORIENT

CAROLUS WESSELY

VINDOBONENSIS

DE HERBARUM NOMINIBUS GRÆCIS

IN DIOSCORIDIS

codice Constantinopolitano Vindobonensi arabicis litteris expressis

Dioscoridis codicis Vindobonensis qui anno 512 nitidissime scriptus picturisque exornatus est, summæ antiquitatis summiq[ue] pretii libri fata uaria erant. Nam postquam saeculo tertio decimo in manibus Francogalli cuiusdam fuit ex ea parte Francogalliæ oriundi quæ ad orientem uergit id quod docet uocabulum « genestre » in f. 327 v. picturæ adscriptum, saeculo xv in hospitio Constantinopolitano fuit a rege Seruiæ Uroscio altero condito, deinde, Constantinopoli urbe a Turcis expugnata, penes hos, denique cum diu apud Iudaeum quendam Constantinopolitanum Hamonis medici filium fuisset, ab Augero Busbecquo barbaris ereptus, Vindobonam in bibliothecam Palatinam peruenit. Horum uariorum casuum testes nunc quoque sunt nomina diversis linguis adscripta herbarum figuris scilicet latina sæculo xiii^o fere exarata, deinde hebraica, alia insuper ex linguis orientis petita. Uariarum autem linguarum nomina in hoc libro se legisse Ioannes Aurispa qui codicem a. 1422/3 uidit in litteris ad Ambrosium Trauersarium Camaldulensem scripsit : ' Nicolao medico praestanti in omni virtute et diligentia viro primum me dedas oro tum ex me adfirmes codicem miræ antiquitatis Constantinopoli esse in quo depictæ sunt et herbæ et radices et quædam animalia, serpentina maxime atque herbarum et radicum uocabula græcis litteris triplici idiomate græco latino et alio nescio quo adnotantur '

[Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium aliorumque ad ipsum... latinas epistolas ed. L. Mehus Florentiæ, 1759, liber xxiv, 58, cd., 1033]. Sed de his atque aliis rebus Antonius de Premierstein docte disseruit.

De iis quæ Arabice adscripta sunt agendum mihi proposui legesque indagabimus quibus doctus ille uir Arabs usus est in uocabulis græcis litteris Arabum reddendis. et frictus aliquis redundabit in studium quoque Græcum nam quæ fuerit litterarum Græcarum pronuntiatio ex uariis apparebit modis quibus Arabs usus est in scribendo. quem quidem hominem *haud indoctum* imperitumue fuisse multis rebus demonstrari potest. Sunt enim in codice nunc nomina Græca herbarum figuris adscripta aut antiquitus scilicet a. 512 litteris quas dicunt uncialibus, aut ubi haec omissa sunt a manu recenti quæ a circiter 1406 cum litteræ unciales lectu difficiles essent minusculis litteris exaratis legentibus auxilio uenit itaque in f. 339 v. manus haec recens, cum nomen antiquitus omissum esset, scripsit τράχος ὁμοίως, addidit manus tertia recentissima sæculi xv/xvi οἱ δὲ γαλατζίδα καλοῦσι longe aliter idque *rectius* rem egit Arabs qui uerum nomen adscripsit

تَشِي مَا لُوسْ حَرَكِيَّاسْ

scilicet τιθυμαλλος χαρακίας.

Exstat alterum exemplum in f. 162 v. ubi nihil adnotauit scriba anni 512 postea uero falsum nomen exarauit manus recens κενταύριον το μέγα pro eo quod expectaueris x. τὸ μικρόν uel λεπτόν, sed Arabs exhibet recte قنطاريون صغير tertium est exemplum in f. 279 r. nam recte se habet id quod Arabs adscripsit رامنوس *ramnūs* عوسج *'ausag'* prima manus a¹. 512 nihil, falsum exarauit manus a¹. 1406 scilicet

1. [Excidit hoc loco folium illud quod in recta parte descriptionem illius herbae habebat quae in f. 162 v. depicta est, cuius rei adhuc exstat uestigium nam id quod rubro colore inscriptum erat in folio quod excidit τολεπτον hanc paginam commaculauit ita ut litterarum uestigia auersa cognosci possint.]

ποταμογείτων ἑτέρου. rectum nomen alii codices Dioscoridis uelut Neapolitanus consacrauerunt ubi f. 129 exstat ραμνος, in hoc codice denique adscripsit manus recentissime ῥάμνος βετάνη¹. Haud recta igitur sententia est Arabem ea quae in codice inuenit litteris suis expressisse, nam multa aliter multa omnino non transcripsit uelut in f. 12 v. ubi exstat το μεγα κίρων (m. 2); αειζωπιτομενα (m. 1); f. 13 v. κειρων το μικρον; 14 r. αειζωπι το λεπτοφτλ'λον; 17 v. αλωη, αριστολογη μακρη; 29 v. αρνογλωσσον; 37 v. ανδραχη αγρια; 41 v. αδιαντον; 268 r. περιστερων ορθ[ος]; 270 r. πηγανον.

Aliquotiens omisit quidquam, adiectiuum scilicet partemque alteram nominis herbae nomenue uarium

38 v. αγρωστις η επαμηλωτος	اغروستس
39 v. αναχαλλις η φοινικη	انا غاليس
(sed αναχαλλις η κυανη	(انا غاليس آحر)
199 v. κυπερος η κυπερον	كپه رؤس
203 v. λευκοισιν θαλασσιον	لشفو نيون
268 r. περιστερων υ[πιτιος]	پر ستراون
372 r. χρυσοκομη η χρυσιτις	حر سقومي

Sed exstant etiam uariae unius eiusdemque nominis Graeci formae Arabicis litteris scriptae

28 v. αργεμωνη	ارغمونى et ارعه مونى
----------------	----------------------

(apud Ibn Baithar forma est ارغا مونى)

92 v. γαλακτοψις	غاليونيس et غاليونيس
------------------	----------------------

uocabulum κληματιτις in f. 195 v. sic scribitur قليا طيطس
sed in f. 196 v. قليا تيطس

1. Manum tertiam recentissimam Arabs non respexit. Cf. f. 312 r. : σταφυλιτος; m. 3 : δαυκόν; Arabs : استا فلنوس; f. 49 v., m. 1 : αμνη-
con; m. 2 : ανησσαν; m. 3 : το κοινως γλυκανησσαν; Arabs : انيسون.

Arabem illum doctum Græcam linguam omnino intellexisse apparet ex eo quod nonnumquam partem nominis Græci compositi in suam conuertit linguam

f. 44 v. αψινθιον θαλασσιον	افسنثين بحرى
f. 34 v. αρχευθις μικρα	ارکفتيس صغير
f. 135 v. θερμος αγριος	ترمس برى
f. 228 v. μαλαχη αγρια	ملوخيا برى
f. 212 v. λευκακωνθα οί δὲ πολυγονατον καλοῦσιν	

لَفَقَهَ قَانْثَا وَ پُولِغُو نَتُونْ

in f. 248 r. pro neutro οριγανον masculinum scripsit اوريجا نوس
v. εφελκυστικον omisit in 305 r. σιον το εν υδασιں سيون تو اين آزاس

Plerumque autem vocabula Græca Arabicis litteris redduntur ita ut non sensus prematur sed litterae.

132 v. ηδυσσμον αγριον	ايذ يوزمو اغريا
207 v. λωτος αγριος	لو طوس اغريوس
211 v. λυχνις αγρια	ليحنيس اغريا
271 r. πηγανον αγριον	پيغنون اغريون
286 r. ραφανος αγρια	رفنوس اعريا
97 r. δρακοντια μεγαλη, μικρα	درا قودره تى مغالى رمقرى
149 v. ιερachιον το μεγα	ييرا كيون تو ميغا
ιερachιον το μικρον	ييرا كيون تو مقرون
244 r. οξυλαπαθον το μεγα	اقسلاپاتون
324 v. συσαιμοειδες το μεγα	سيسا مومذس مِغَا
82 r. βρυωνια μελαινα	وريونيا مَلَكْتَه
115 v. ελληβορος μελας	الووروس ميلاس
79 r. βρυωνια λευκη	ورى اونيا لفكى
114 v. ελληβορος λευκος	الووروس لفكوس

325 v. στήλαμοειδές το λευκόν	سما مویذنس تو لفقون
306 r. σέλινον κηπαιον	سلنون کپه اُون
340 r. σινηπι κηπαιον	سنپی کپا اُون
323 v. σισυμβριον ετερον	سیسمبریون ایترون
80 r. βριον θαλασσιον	وری اون ثلسیون
152 v. κονυζα λεπτοφυλλος	قونزا لبتوفلوس
x. πλατυφυλλος	فونزا بلث فلوس
134 v. θερμος ημερος	برموس ایمروس
216 v. λιχην ο επι των πετρων	لیخن او ایتون پترون
51 v. ακανθα αρραδικη	اکنθα ارویکی
32 v. αστηρ αττικος	استر اتقوس
apud Ibn Baithar	اسطر اطقوس

Sed cui non in mentem uenit uir sapiens illustris herbarum notitiae deditus Dhia eddin Ibn El Beithâr ضياء الدين بن البيطار qui a. 646 post Mohammedis fugam obiit qui et ipse inprimis in Dioscoridis libros summum studium contulit. Tamen nequaquam ea quæ in Dioscoridis codice Vindobonensi legimus cum illis Ibn El Baithâr studiis coniungenda sunt. Nam hic tum cum nomen omnino Arabicum non exstaret Graecum Arabicis litteris transcripsit; ea quæ in promptu erant Arabica non innouauit; in codice autem Vindobonensi uel trita uocabula transcribuntur adde quod uel ea quæ similia sunt alio modo traduntur uelut¹ :

1. Cf. *Analecta Medica ex libris Mss.* primum edidit Fridericus Reinholdus Dietz, Lips. 1833. (Elenchus materiæ medicæ Ibn Baitharis Malacensis prima.) — De simili quodam Dioscoridis codice Parisino Regio 2130 ubi ad singulas plantas nomina Arabice scripta sed recentiore manu leguntur item ad marginem aliæ Arabicae notae hinc et inde adscribuntur scripsit Montefalconius in *Palæographiæ Graecæ*, p. 257 sq.

	in codice Vindobonensi	apud Ibn El-Baithar
αστηρ αττικός	استر ائتقوس	اسطر اطيقتوس
επιμηδειον	آپه ميذ يون	افيميدون
ελενιον	ايلنيون	الا نيون
αρχουσα	آخوسا	انجسا
πολυγαλον	بُولِفَنُون	بو لوزالين
ορεοσελινον	اوريو سِلَنُون	او راسا لينون
ηριγερων	آرِيَسُون	اير يغارن
περικλυμενον	پار قليمنُون	بار يكلو ماین

Itaque uiri eruditi Arabis curæ quas in codice Vindobonensi legimus quamquam ætas qua uixerit ex re palaeographica sola definire non possumus parui esse pretii non putauerim; recte enim nonnulla restituit quæ sine labore restitui non poterant, neque ille pendet ex notissimo Ibn el Baitharis compendio, sed ex fontibus hausit haud spernendis.

Iam accedamus ad eas enarrandas leges quæ secutus est in nominibus herbarum græcis arabicis litteris scribendis.

A in *initio* uocabulorum repræsentatur ¹ littera cui nonnumquam Medda imponitur uelut fol. 63 v. αρχη ^{آقى} αλγμ ^{آلغما} αρχουσα ^{آخسا} αμμωνιακη ^{آمونياكى}; in *mediis* uocalis est Fatha cum Elif productionis insequenti

f. 263 r. πιτυουσα	پتيوسا
f. 102 v. δαρνοειδες	ذا فنوايد يس
f. 67 v. λιθανωτις	ليوا نيطس
f. 90 v. γαλαιον	جاليون
γαλαιωσις	جاليوپسس
f. 30 v. αταρον	اسارون

in fine uocabulorum modo eadem littera est modo etiam $\bar{\iota}$ uelut f. 233 v. $\alpha\upsilon\sigma\mu\alpha$ او نومة quod etiam in medio uocabulo $\gamma\nu\alpha\phi\alpha\lambda\lambda\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ exaratur, f. 94 v. غنة فاليون.

Al diphtongi vice fungitur Fatha cum Iê.

f. 92 v. $\gamma\alpha\lambda\alpha\iota\psi\iota\varsigma$

غاليسيس

f. 71 v. $\alpha\iota\rho\alpha$

ايرا

f. 59 r. $\alpha\mu\alpha\iota\omega\varsigma$

اميسوس

f. 108 v. $\epsilon\lambda\alpha\iota\sigma\sigma\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\iota\varsigma$

اليوسالتون

Sed in f. 380 v. $\chi\alpha\mu\alpha\iota\kappa\iota\sigma\sigma\alpha\varsigma$ exaratum est Fatha cum Elif

خاما كشوس

f. 382 r. $\chi\alpha\mu\alpha\iota\alpha\chi\tau\eta$

حاما اقطي

Denique Elif solum in initio uocabuli $\alpha\iota\gamma\iota\lambda\omega\psi$ f. 56 v. اكيلوپس

AY diphthongi uice fungitur Fatha cum Fê ante consonam, scilicet redditur Græcorum recentium pronuntiatio

f. 169 v. $\kappa\alpha\upsilon\chi\alpha\lambda\iota\varsigma$

قافقاليس

Sed hoc loco nobis dicendum est de Elif litteræ usu quæ est in initio transscriptionum Arabicarum ubi a duabus consonantibus uocabulum græcum incipit; est autem plerumque prior littera σ .

f. 123 r. $\zeta\sigma\mu\upsilon\rho\iota\sigma\tau\iota\varsigma$

ازمريون

f. 210 v. $\lambda\upsilon\chi\eta\iota\varsigma$ στεφανωματακη

ليخنيش استد فنوما تكي

f. 290 v. $\sigma\kappa\omicron\lambda\omicron\pi\epsilon\nu\delta\rho\iota\sigma\tau\iota\varsigma$

اسقولوبندر يون

f. 291 v. $\sigma\kappa\omicron\rho\tau\iota\upsilon\rho\iota\sigma\tau\iota\varsigma$

اسقولربيسورن

f. 292 v. $\sigma\tau\rho\upsilon\chi\eta\sigma$

استري حنوس

f. 296 v. $\sigma\phi\alpha\iota\rho\iota\tau\iota\varsigma$

اسفريتس

f. 304 r. $\sigma\tau\alpha\chi\upsilon\varsigma$

استاخيئ

f. 309 r. $\sigma\kappa\omicron\lambda\upsilon\mu\omicron\varsigma$

اسقوليموس

f. 312 r. σταφυλινος	استا فلنوس
f. 318 v. στοιβη	استيوى
f. 319 v. στοιχας	اسيخس
f. 320 v. σκορδιον	اسقرديون

Sed iam ad Græcarum litterarum seriem reuertamur.

B

Pro B littera numquam scriptum est Arabum ب, sed semper fere و littera hæc enim erat Græcorum pronuntiatio

f. 35 v. αλιλακαθος	آليثاقوس
f. 51 v. αραικη	ارويكى
f. 81 r. βρομος	وروموس
f. 303 r. σισυμβριον	سيسم وريون

casu quodam in (f. 251 r.) οροδος vocabulo exaratum est ع :
اوروعوس

I

γ litteræ ut pronuntiationis ita Arabicarum transscriptionum uaria sunt genera, nam ubi proxima est uocalis lenis ι aut ε pronuntiatur ut ي

f. 65 v. (m. 2) αγγηρατον (m. 3) αγειρατον	اي راطون
f. 88 r. γινγιδιον	ين ييذ يون
f. 110 r. εριγερων	آريسيرون apud Ibn El Beithar
autem :	ايريغارو
f. 85 r. γερανιον	يرانيون

aliter sæpissime غ littera scribitur

f. 36 v. αγνος	اغنوس
f. 38 v. αγρωστis	اغروستس
f. 39 v. 40 v. αναχαλλis	انا غاليس
f. 48 v. αλγμα	آلغما
f. 87 r. γληγων	جليغون
bis inueni ح f. 95 r. γεντιανη	جنطيانا
f. 290 r. σαρξισαχον	سارق سنجون
semel ك f. 56 v. αιγλωψ	اكيلوپس

De γ nasali hæc notaui

γγ = ك	f. 368 v. θαλαγγιον	فل اكيون
γγ = نك	f. 126 r. ηριγγιον	ير نكيون
	f. 89 r. γογγυλις	غون كيل
γκ = نق	f. 315 r. σογκος	سونقوس
γλ = ح	f. 61 v. αγχουσα	أحوسا

Δ

Pro δ et in initio uocabulorum et in mediis sæpissime est ذ

f. 26 v. αφοδελος	افو ذلوس
semel ذ f. 250 r. σφισσκορδον	اφισ ذورذن

Ε

Pro ε in initio uocabulorum est ا

f. 105 v. επιμηδιον	أبد ميد يون
---------------------	-------------

in mediis uocabulis Fatha cum Elif littera

f. 108 v. ελαιοσελινον	اليوسالون
f. 191 v. κεγχρος	كانحروس
f. 209 v. λεοντοπεταλον	ليونذوپه تة لون
f. 262 r. πολεμωνιον	پولامو نسيون
f. 280 r. περικλυμενος	پار قليمنون

deinde Kesre cum Iê

f. 115 v. μελας	ميلاس
f. 236 v. μελανθη	ميلانثى
f. 315 r. τρυφερος	ترى فيروس
semel 3 f. 199 v. κυπερος	كپه رؤس

Pro εα, quod ut ia pronuntiabant, scriptum est يا :

f. 16 v. αλθεα	الشيَا
pro εο يو f. 249 r.	
ορεοσελινον	اوريو سَلِنُون
apud Ibn Beithar	اورا ساليئون

nulla omnino ε litteræ nota sæpe est velut in

f. 102 v. δαφνοειδες	ذافنوا ايذس
----------------------	-------------

EY quippe quae ante consonas duras pronuntiaretur ut f ab Arabe redditum esse fe littera mirum non est

f. 33 v. αρχευθις	اركفشيس
f. 202 v. λευκοιον	لفقويون
f. 302 r. σευτλον	سفتلون

Wa littera est in f. 118 r. εὐζωμον اوز ومون

El propter iotacismum pronuntiabatur ut i, itaque Iê littera reddebatur

f. 102 v. δαφνοειδες	ذافنوا ييذس
----------------------	-------------

Z

Pro Z est j.

f. 124 r. ζωωνυχον

زود نخون

H

H in iotacismo pronuntiatum est ut i itaque Iê littera reddebatur

f. 49 v. ανησσον

انيسون

f. 55 v. απαρινη

اپارينى

f. 127 r. ηρακλειον

اير اقليون

Θ

Pro Θ sæpissime exaratum est ث velut

f. 52 v. ακανθιον

اقنثيون

f. 72 v. ακανθα

اقنثا

f. 80 r. θαλασσιον

ثلسيون

f. 351 r. τιθυμαλλος

تى ثى ملوس

inuenitur autem etiam σ.

190 v. χαλοκυνθις

قولو كنيس

217 v. λαθυρις

لاسيريس

I

Pro I in initio vocabulorum sæpe est اى idemque in mediis.

f. 144 r. ἱππομαραθρον ای پو مارثون

sed و littera in f. 226 v. μελισσοφυλλον مَلُو سُوْفِلِسْ
 ιε in uoce ιεραχιον f. 149 v. duplici Ιê redditur پیر اکيون

K

Pro K sæpissime est ق itaque sic scribuntur syllabae
 κα κα qo قر qλ est قل Sed κι et κυ redditur ك littera

f. 189 v. κυνοκεφαλιον کنو کفالیون

f. 54 v. ακινος آکِنُوسْ

itaque etiam

f. 45 v. αμυνιακη آمونیاکی

Ξ

Ξ in initio uocabulorum sic scribitur كس in mediis
 autem uocabulis et in fine est قس :

f. 125 r. ζμιαξ ذمیلا قس

f. 240 r. ναρθιξ نَارْثِقْسْ

f. 244 r. οξυλαπαθον اقسلا باتون

O

Pro O sæpissime est Dhamma et Waw

f. 18 v. αριστολογια ارستو لوخیا

f. 36 v. αγνος اغنُوسْ

f. 92 v. γαλαιοψις γالیُو بسیس

f. 111 r. ερπυλλος ارپلُوسْ

post uocales scribitur ا

f. 79 r. βρουνια

وری اونا

uel و

f. 124 r. ζωνυχον

زو ونخون

itaque pro von scribitur

نون

f. 68 v. απυχουν

آبو کنون

ισν

يون

f. 74 v. βουνισν

و ونيسن

تون

تون

f. 77 v. βλυσον

و ليتون

Sed etiam Dhamma solum

f. 78 r. Βελδς

ولوس

f. 80 r. βρςν

وری او ن

f. 256 ενδρυχς

او نورخيس

Of sicut in iotacismo pronuntiabatur ut i scribitur etiam
Ie littera :

f. 223 v. ρεις

رياس

f. 254 r. σινανθη

اينانت

OY est Dhamma cum Waw littera :

f. 220 v. λαγοπουν

لغوپون

Π

Pro Π scribitur aut ب aut پ.

f. 142 r. θηλυπτερς

تليپترس

aut ف in σπ.

f. 200 v. λιθοσπερμον

ليثوسفارمون

Σ

Pro Σ sæpissimo est س; notandum est igitur unum illud

f. 129 r. ηδυσσμον

ايد يزمو

T

Pro T aut ت scribitur aut ط.

f. 160 r. ισατις	ایساطیس
f. 154 v. καλαμαχωρωστις	قلمعر وسطس
f. 157 v. καλλιτριχον	قالطر یحون
f. 61 v. αδρακτυλλις	اذر قتلیس
f. 77 βλιτον	ولیتون
f. 266 r. πετερις	یتاریس

NT quod pronuntiabatur ut nd, reddebatur aut نذ aut ند litteris.

f. 98 r. δρακονταια	ذرا قوندیا
f. 209 v. λεοντοπεταλον	لیوندوپه ته لون
f. 273 r. πενταφυλλον	پندا فلون

Y

Y in initio mediisque uocabulis est kesre cum Iê aut kesre solum.

f. 357 r. υπεριχον	اُبریقون
f. 103 v. ερυσιμον	آرسمون
f. 46 v. αλυσον	آلیسون
f. 47 v. ανθυλλις	انθیلیس
f. 148 v. πορφυρουν	بور فیرون
f. 219 v. λυκοψις	لیقو بسیس
f. 230 v. μυσσωτις	میسو سوتس
f. 231 v. μυρικη	میرک
f. 232 v. μυρις	میرس
f. 258 r. πολυγονατον	پو لیγονنتون
f. 258 r. πυρεθρον	پی ژرون

Sed in f. 214 v. λυσιμαχιος inveni لوسيماً خيوس scilicet Waf litteram.

Φ

Φ Semel pro eo quod usitatissimum est scilicet Fê, inveni etiam ð in

f. 171 v. ζντζη

قنى زى et قنى فى

pro φ scribitur فت :

f. 75 v. βουφθαλμ(ον)

وُفْتَلْمُونُ

Χ

Χ semper fere exaratur χ

f. 216 v. λιχτην

ليخن

sed pro χ est سك :

f. 246 v. οξουσχοινος

اكسيس كنوس

Ψ

Ψ in initio uocabulorum est بس

in media voce αψινθιον legimus f. 44 v. افستين idemque exhibit Ibn Baithar.

Ω

Ω redditur Dhamma et Waf litteris

f. 45 v. αμμωνιαχη

آمو نياكى

In exitu vocabulorum obseruandum est *ov* syllabam
reddi Waf littera sola ommissa *v* littera :

f. 31 v. *αμαρxxov*

اماروقو

f. 129 r. *ηδυσσμεov*

ایذ یوزممو

f. 148 v. *iov*

ای یو

f. 272 r. *πρxσov*

پراسو

LETTRE D'ARISTÉE A PHILOCRATE

SUR LA TRADUCTION DES « SEPTANTE »

ET LA PARAPHRASE BYZANTINE DU XII^e SIÈCLE

PAR

THÉODORE OUSPENSKY

Directeur de l'Institut archéologique russe de Constantinople.

On a depuis longtemps observé que dans tous les manuscrits, cette lettre se trouve jointe aux recueils des interprétateurs de l'Octateuque¹. Cette observation doit être également appliquée à une petite partie des manuscrits de l'Octateuque dont les textes sont ornés d'illustrations.

Récemment encore on ne connaissait que quatre manuscrits de l'Octateuque avec illustrations² dont trois ont comme préface la lettre d'Aristée à Philocrate, et quant au quatrième — le code de Vatopédi — nous en sommes réduits à des hypothèses, car le manuscrit commence seulement au *Lévitique*. Il est fort probable que la préface d'Aristée était également, comme les manuscrits qui la renferment, ornée de miniatures. Le doute est permis sur ce point, quant au seul Octateuque de Smyrne dans lequel il ne reste qu'une seule page de la lettre.

Le manuscrit de l'Octateuque, récemment découvert au

1. « Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Aristae ad Philocratem epistula. ed. P. Weudland. Praefatio p. vii: quot exstant libri manuscripti epistulae, omnes eam exhibent coniunctam cum clarissima illa in Octateuchum catena... »

2. Strzygowski, *Der Bilderkreis des griechisch. Physiologus*, n. 113 (Byzantin. Archiv. Heft 2, Leipzig, 1899).

Sérail de Constantinople, commence par la lettre en question dont le texte est illustré. Et ceci vient confirmer une fois de plus les observations des différents commentateurs sur les manuscrits de l'Octateuque généralement illustrés.

Celui du Sérail présente en outre, d'autres particularités qui feront l'objet de cette conférence.

Le manuscrit qui nous occupe, portant le n° 8, se trouve probablement depuis longtemps à la bibliothèque du Sérail. Les premiers indices sur ce manuscrit, assez vagues d'ailleurs, remontent au milieu du XIX^e siècle, époque à laquelle la bibliothèque du Sérail avait, pour la première fois, ouvert ses portes aux savants européens. Dans l'énumération des manuscrits, due à Blass¹ qui visita la bibliothèque en 1887, ce manuscrit fut connu pour la première fois sous son nom actuel : « Chaîne des Pères sur l'Ancien Testament ». Mais il est évident que Blass non plus n'a pas su apprécier à sa juste valeur ce remarquable manuscrit, le plus précieux assurément parmi tous les manuscrits grecs de la bibliothèque du Sérail. Il contient 568 feuilles de parchemin (42 × 30 centim.) de 52 à 54 lignes par page. Malheureusement il a beaucoup souffert de l'humidité, de sorte que le haut et le bas de chaque page ont pourri et ont été rognés; sur chaque page il manque de trois à cinq lignes. Plus de 300 miniatures merveilleusement exécutées rehaussent la valeur de ce texte précieux.

Le commencement du manuscrit attire surtout notre attention. Sur la première feuille, comme dans les autres manuscrits de ce genre, nous trouvons la lettre d'Aristée à Philocrate; mais, tandis que dans les autres cette lettre commence par les mots : « ἀξιολόγου διηγήσεως, ὃ Φιλόκρατες », le manuscrit du Sérail débute par le texte suivant :

1. *Hermes* XXIII, S. 219-233. Blass, *Die griechischen und lateinischen Handschriften im alten Serail zu Konstantinopel*. Confer Foerster, *De antiquitatibus et libris manuscriptis Constantinopolitanis commentatio*. Rostochii 1877.

Τὸ τῆς Παλαιᾶς προόμιον ὅπερ ὁ Ἀριστέας πρὸς τὸν Φιλοκράτην ἐκτέθεικεν μακρηγορία καὶ ἀσαφεία· ὁ δὲ πορφυρογένητος κῆρ Ἰσαάκιος καὶ υἱὸς τοῦ μεγάλου βασιλέως κῆρ Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ εἰς συντομίαν μετερρύθμισε καὶ σαφένειαν.

Le texte précité du manuscrit du Sérail vient jeter la lumière sur deux faits littéraires : a) il nous révèle une paraphrase, jusqu'ici inconnue, de la fameuse lettre d'Aristée à Philocrate; b) il introduit dans l'histoire de la littérature byzantine un nouveau nom, celui d'Isaac Porphyrogénète, fils de l'empereur Alexis I^{er} Comnène.

Dans cette paraphrase de la lettre d'Aristée du XII^e siècle il faut noter les méthodes qu'y emploie l'auteur. Or ces méthodes sont simples et primitives : point de critique de l'œuvre d'Aristée. Au point de vue de l'authenticité, point de tentative d'y introduire des corrections, compléments ou rectifications suggérés par de nouvelles données. Isaac, pour employer ses propres termes, suçā, comme l'abeille, les meilleures fleurs de l'œuvre d'Aristée, choisissant ce qui lui semblait plus digne d'attention; quant aux passages superflus, il les retranche ou les dissèque avec la hache du raisonnement. Le texte d'Isaac n'apporte presque rien de nouveau dans la question, car cet ouvrage n'est, dans sa plus grande partie, qu'un exercice de rhétorique, caractérisant les méthodes littéraires de l'époque. Sur ce point, la paraphrase présente un grand intérêt tout d'abord en ce qu'elle envisage la lettre d'Aristée comme un simple monument littéraire et en second lieu en ce qu'elle caractérise l'auteur. Ce dernier point est d'autant plus intéressant que, dans ce document, Isaac nous apparaît pour la première fois comme écrivain. Ses expressions de prédilection, revenant souvent dans le cours de l'ouvrage, sa manière de rendre les discours et pensées d'autrui, son érudition littéraire, tous ces points caractériseront Isaac comme écrivain (dans l'édition de la paraphrase, nous nous proposons de faire des rapprochements nécessaires).

Quant à Isaac Comnène, auteur de la préface, il nous

était connu, d'après les catalogues des manuscrits¹ comme écrivain des exploits non relatés par Homère², des anciens héros épiques. Mais sous ce nom, l'on croyait désigner l'empereur Isaac Comnène qui avait régné de 1057 à 1059 et s'était retiré dans un monastère. Or ce texte nous révèle un autre Isaac Comnène, fils d'Alexis I^{er} Comnène qui vivait au XII^e siècle. Ce représentant de la famille Comnène a joué dans l'histoire de son temps un rôle marqué. Mais, appartenant au parti contraire aux empereurs Jean et Emmanuel Comnène et soupçonné d'aspirer au pouvoir suprême, il passa les plus belles années de sa vie, soit en prison, soit en exil. Ce n'est que sur ses vieux jours, sous le règne de son neveu Emmanuel, qu'on le vit réapparaître dans l'empire, mais non à Constantinople. Il mourut et fut enterré dans le monastère bâti par lui près d'Énos, sur la Maritsa. Il convient d'ajouter qu'Andronic I^{er} Comnène était le fils d'Isaac Porphyrogénète et que de cette branche descendent les fondateurs de l'Empire de Trébizonde.

Si l'auteur de la paraphrase de la lettre d'Aristée est le fils d'Alexis Comnène, ne serait-il pas nécessaire de remettre en question le fait de savoir si les autres œuvres, les unes publiées, les autres encore en manuscrits, qui sont attribuées à Isaac Porphyrogénète, ne peuvent appartenir en réalité à la plume de notre auteur? Si nous comparons le texte « Περὶ τῶν καταλειφθέντων ὑπὸ τοῦ Ὀμήρου³ » et la paraphrase de la lettre d'Aristée nous devons, par suite de la similitude des procédés littéraires, les attribuer tous les deux à un même auteur.

1. Krumbacher, *Geschichte der Byzantin. Litteratur*, II^e Ausg. p. 525-526; Wachsmuth, *Rheinisches Museum*, 1843, pp. 136, 137, 326-327; Fabricius, *Biblioth. graeca*, I. p. 407, 558; *Catalogue de la bibl. de Moscou*, par Wladimir, N 260²⁶; *Codd. manuscripti palatini graeci bibl. Vaticanae*, cod. 70; Λάμπρος, *Κατάλογος* N 2793², 5437³⁰; Cod. Ambrosianus N 22 sup. f. 157 (ap. Krumbacher, S. 526).

2. Περὶ τῶν καταλειφθέντων ὑπὸ τοῦ Ὀμήρου.

3. *Bibliotheca scriptor. graecorum et romanorum Teubneriana. Polemonis declamationes*, ed. Hugo Kinck (1873), S. 60-63.

Grâce à l'extrême obligeance de l'érudit Père Louis Petit des Augustins de l'Assomption, il m'a été donné de pouvoir connaître une autre œuvre non encore publiée du même auteur. C'est le typicon du monastère bâti par Isaac. Le constructeur du monastère et auteur du typicon se donne le nom de Sevastocrator Isaac, fils du grand empereur Alexis Comnène. L'essentiel en la matière, c'est que dans un passage de ce typicon, l'auteur nous entretient très explicitement de sa carrière littéraire¹. Il est donc hors de doute qu'Isaac Porphyrogénète et Isaac Sevastocrator ne représentent qu'une seule et même personne, fils d'Alexis Comnène. Partant de là, une rectification s'impose dans l'histoire de la littérature byzantine.

1. Καὶ ἑτέραν βίβλον κατέλιπον ἣν πόνῳ μακρῷ στιχιδίοις ἡρωϊκοῖς τε καὶ ἰαυβικοῖς καὶ πολιτικοῖς καὶ ἐπιστολαῖς διαφόροις τε καὶ ἐκφράσει συντέταχτα.

NOTES SUR LES CLÉMENTINES

PAR

F. NAU

Professeur à l'Institut catholique de Paris.

Les Homélies Clémentines et les Récognitions qui nous ont conservé le roman de la conversion de saint Clément de Rome et de sa famille entremêlé de prédications, d'instructions et de controverses ont déjà prêté à de nombreuses théories. On a voulu tirer les Homélies des Récognitions ou bien les Récognitions des Homélies, maintenant on fait dériver ces deux rédactions d'un écrit fondamental que l'on essaye de reconstituer¹. Baur et son école ont vu dans les Homélies une fidèle image du christianisme primitif ou du moins du Pétrinisme opposé au Paulinisme ; pour eux saint Paul était combattu sous les traits de Simon le Magicien. Ces fantaisies sont aujourd'hui oubliées.

Si nous voulions traiter à nouveau ces questions, nous ne pourrions mieux faire que reproduire dans leurs grandes lignes les travaux de MM. Waitz et Harnack en nous bornant à ajouter, à leurs diverses théories, un certain coefficient de probabilité, car certaines sont déjà échafaudées sur d'autres, et ne s'imposent donc pas au lecteur avec la même force. Mais nous voulons nous borner à exposer quelques *faits* et à proposer quelques *hypotheses* dans les huit notes suivantes :

1^o Sur le manuscrit des Homélies Clémentines conservé à Paris (*grec 930*) ; 2^o sur deux longues citations des *περίοδοι* *Πέτρος* faites par Paul le moine ; 3^o sur une phrase de la pré-

1. Les derniers travaux sont ceux de H. Waitz, *Die Pseudoklementinen...* Leipzig, 1904, dans *Texte und Untersuch.*, t. XXV, n^o 4 et de A. Harnack, *Die chronol. der altchr. Lit.*, t. II, Leipzig, 1904, p. 518-540. Cf. Uhlhorn, article *Clementinen* dans *Realencycl.*, 3^e édition, p. 171-179. H. C. Meyboom, *De Clemens-Roman*, Groningue, 1904

face de Rufin *ad Gaudentium*; 4° sur la première édition des *Récognitions*; 5° sur la lettre de saint Pierre à saint Jacques; 6° sur les mss. des *Epitome* conservés à Paris; 7° sur le dernier canon des apôtres; 8° sur saint Paulin de Noles, traducteur de la *Didascalie*.

1. — Le manuscrit 930 n'a pas encore été décrit, à notre connaissance du moins. Lagarde lui-même a omis ce petit travail; il disposait sans doute de trop peu de temps, car il se plaint de n'avoir eu que cinquante-six heures pour collationner ce manuscrit « dans une salle pleine de bruit et complètement impropre au travail »¹. Cependant la seule inspection du manuscrit nous a suggéré l'idée que la lettre de saint Clément à saint Pierre faisait partie intrinsèque des *Homélies* et cette idée a été confirmée par ailleurs comme nous allons l'exposer. Ce résultat a son importance, car il nous donne le véritable caractère et le véritable titre des *Homélies* et par-dessus tout il dispense de faire une longue démonstration pour le trouver.

Entête du ms. 930¹ se trouvent quatre feuillets qui n'appar-

1. *Clementina*, Leipzig, 1869, p. (9). Ces propriétés s'appliquent encore, aussi bien qu'au temps de Lagarde, à la salle des manuscrits. C'est dire que si Lagarde y a souffert durant 56 heures, nous connaissons quelqu'un qui depuis quinze ans y a souffert pendant des milliers d'heures.

2. Ajoutons ici quelques mots sur le ms. des *Homélies* cité par Turrianus (Torrès) et perdu depuis. Cf. Harnack, *Altchr. Lit. Die Ueberlief.*, p. 215-219; M. Prenschen a relevé à cet endroit avec grand soin la plus part des citations de Turrianus d'après l'édition de Cologne (1573). Nous avons relevé tous ces passages dans l'édition originale (Florence, 1572) dont nous indiquons ici la pagination entre parenthèses, p. 395 de Cologne (= 346 de Florence); 635 (= 536); 219 (= 192); 226 (= 196); 227 (= 199); 223 (= 193); 342 (= 300); 343 (= 301); 485 (= 426); 549 (= 482); 496 (= 435); 550 (= 484); 550 (= 483); 656 (= 574); 658 (= 576); 656 (= 574). Voici quelques autres passages qui n'ont pas été relevés: p. 135 (édition de Florence), Turrianus cite *μὴτι ἰγγυσην* — *δ χριστός*, *Ep. Clem.*, V; p. 136, *πρὸ πάντων* — *παγιδεύματα*, *Ep. Clem.*, VII; et τοῖς μὲν ὀρφανοῖς — *τροφῆς*, *Ep. Clem.*, VIII; p. 191, *εἰδώς σε* — *καὶ δίομαι*, *Ep. Petri*, I; p. 487 *εἰ δὲ παντελῶς* — *συνεῖδῃσιν ἔχων*, *Hom. III*, 64. En face de la citation de la page 435, on lit en marge: *ex altera editione librorum*

tiennent pas aux Homélies; les trois premiers sont couverts d'écriture relativement moderne: nous avons relevé fol. 3^{ro} et fol. 3^{vo} le commencement d'une table du contenu. Au folio 4^{vo} se trouve seul en grandes capitales le titre que Cotelier a mis en épigraphe de son édition et que Dressel a reproduit, cf. Migne, *P. G.*, t. II, col. 21, βίβλος ἔχουσα ὁμιλίας διαφόρους..... προλόγους τρεῖς, ὁμιλίας εἴκοσι. C'est d'après cette phrase d'un scribe quelconque, ajoutée sur un feuillet avant les Homélies, qu'on a fait de la lettre de saint Clément à saint Pierre un simple prologue qui pourrait être détaché de la suite, lorsque *toutes les homélies ne sont autres que la lettre de Clément, laquelle commence la première homélie*.

En effet on ne trouve nulle part, dans le ms. 930, le titre ὁμιλία α'. Si l'on tient à ajouter ce titre, il faut le mettre, non pas à la suite de la lettre de Clément, mais avant, car le manuscrit porte une division en canons qui commence avec la lettre de Clément et se poursuit jusqu'au chapitre XI de l'homélie I (canon 15). Cette division en canons montre bien que la lettre et l'homélie I ne forment qu'un tout ou plutôt que l'homélie I n'est que la suite de la lettre. Quant au titre Κλήμεντος τῶν πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή, il est emprunté à la phrase précédente de la lettre et se trouve serré au haut de la page sur un passage gratté. Pour l'apprécier à sa valeur, il faut savoir que les homélies sont divisées en chapitres¹ et que chaque chapitre a un titre qui est écrit dans les marges au haut ou au bas du manuscrit². Nous en avons relevé quelques-uns: fol. 50^{vo} πέτρου διδασχὴ

Clementis de qua Rufinus in prologo meminit. Cotelier, dans sa préface, dit avoir cherché en vain l'exemplaire de Turrianus: *Verum frustra laboravimus atque operam perdidimus ego ac Emericus Bigotius noster*.

1. Cotelier n'a pas tenu compte des divisions du ms. Dans le ms. 930, l'homélie I comprend 19 chapitres; l'homélie II en a 35, l'homélie III en a 43, etc.

2. En général en onciales à l'encre rouge, quelquefois en minuscules et à l'encre noire, par exemple fol. 25^{vo}, 26^{ro}, mais pas avec la même graphie que le corps du manuscrit. — Souvent les noms des interlocuteurs sont inscrits en onciales, à l'encre rouge, en marge du ms.

περὶ συζυγίας; fol. 52 r^o πέτρου διδασκαλία περὶ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ψευδῶν περικοπῶν προσκειμένων; fol. 56, πέτρου διδασκαλία περὶ θεοῦ οἷα δεῖ φρονεῖν; fol. 206 v^o ἀναγνωρισμὸς φαυστίνου καὶ φαυστινιανοῦ; fol. 208 v^o ἀναγνωρισμὸς Νικήτου καὶ Ἀκύλα; fol. 222 v^o ἀναγνωρισμὸς τοῦ γέροντος '... .

Dans le ms. de Rome (*Ottob.*, 443), la première homélie est aussi rattachée à la lettre de Clément, car on trouve également en marge une division en canons qui embrasse et la lettre et le commencement de l'homélie (Migne, *P. G.*, t. II, col. 23); de plus on lit dans le catalogue ¹, fol. 4, ἐπιστολὴ Κλήμεντος πρὸς Ἰάκωβον seu homilia sicut vocatur postea fol. 15 v^o.

Ainsi d'après les deux seuls mss. qui nous en restent, les Homélies ne sont autre chose que la lettre de Clément à Pierre et la première homélie commence avec cette lettre. Nous pouvons ajouter que les auteurs des *Epitome* grec ont compris comme nous que les homélies n'étaient autres que la lettre de Clément, car tous deux ont commencé leur *epitome* par la formule d'envoi : « Clément à Jacques, seigneur et évêque... Sache, mon seigneur, que moi Clément... »² Il n'est donc pas nécessaire de faire une longue démonstration pour montrer que la lettre appartient à H... Par là

1. Ces titres expliquent très bien qu'on ait pu donner à toute la lettre le titre : ἀναγνωρισμὸς qui figure trois fois en sous-titre. Ils expliqueraient aussi des mentions de la διδασκαλία πέτρου; διδασκὴ πέτρου qui viseraient, non un ouvrage perdu, mais un morceau des Homélies. Cependant nous ne pouvons pas encore en citer d'exemple.

2. *Codices mss. graeci Ottob. Bibl. Vat.*, Rome, 1893, p. 248. Le catalogue — sans doute par erreur — attribue ce ms. au xvi^e siècle et non au xiv^e.

3. Cf. Migne, *P. G.*, t. II, col. 469 et Dressel, *Clementinorum epitome duae*, Leipzig, 1859. L'épître I est même intitulé : « Lettre de Clément, archevêque de Rome,... adressée à Jacques, frère du Seigneur ». On trouve le même titre dans le manuscrit 601 de Paris. — Macaire d'Antioche qui a résumé en arabe, en 1659, l'épître traduite par M. D. Gibson, *Studia Sinaitica*, t. V, p. 29, le donne aussi comme la lettre de Clément à Jacques. — De même Photius (cod. 113), a remarqué que ce volume est sous forme de lettre : ὡς ἐν ἐπιστολῇς εἶδεν. Il semble donc bien ne pas séparer la lettre de la suite.

même se trouve réfutée une objection que l'on trouve partout et même dans Waitz (p. 6): « La lettre de Clément nous annonce qu'il va raconter ce qui s'est passé *jusqu'à Rome* (μέχρι τοῦ ῥώμης), or les Homélies s'arrêtent à Antioche, donc elles ne correspondent pas à la lettre de Clément ». Cette objection avait quelque valeur lorsqu'on séparait la lettre de la suite, mais non depuis que nous savons, d'après tous les manuscrits, que *la lettre fait partie intégrante de l'ouvrage*¹. Car Clément raconte bien ce qu'a fait Pierre à Rome et ce qu'il y a dit. Il commence même par là (cf. Lettre, ch. II à XIX). Mieux aurait valu, dira-t-on, qu'il eût terminé par Rome. C'était l'avis des auteurs des deux *Epitome* grecs, aussi ils ont transporté presque toute la lettre à la fin, mais nous croyons qu'elle peut rester au commencement.

II. Paul le moine cite une partie de la lettre de Clément, dans une rédaction différente de celle des *Epitome* ch. CXLV-CXLVI, συνθηροισμένων μιᾷ²... καθέδραν³, καὶ μεταδίδωμι τῆς ἐξουσίας τοῦ δεσμεῖν..... οὗ εἵνεκεν οὐ ζήσεται³. ἀλλ' ὑμεῖς τὴν ὀφειλομένην τιμὴν καὶ εὐπείθειαν.... ἐπιμελούμενος· ὁ γὰρ εἶπον καὶ πάλιν ἐρῶ ὅτι ὁ τὸν ποιμένα..... εὐρίσκεται.⁴ On pourrait supposer que la rédaction utilisée par Paul le moine est un abrégé de l'*Epitome* II (Cotelier), abrégé fait peut-être par lui-même, si une seconde citation ne nous fournissait une très longue addition⁵. Il nous faut donc admettre qu'il

1. M. Waitz veut prouver que la lettre n'appartient pas à H, mais à l'écrit fondamental. Elle appartient certainement à H., mais nous ne voyons pas grand inconvénient à ce qu'elle appartienne aussi à l'écrit fondamental. Cependant le syriaque ne la connaît pas.

2. Il y a ensuite quelques différences peu notables.

3. Lacune.

4. Συναγωγὴ.... παρὰ Παύλου τοῦ ὁσιοτάτου μοναχοῦ, Athènes, 1901, p. 108.

5. P. 254. Cette citation comprend d'abord avec quelques petites différences, les chapitres XCIV (φιλόανθρωπος ἐκεῖνος ἐστίν...) et XCV de l'*Epitome* II (Cotelier) puis passe à la fin de XCVI ἐκολάσθησαν. Καὶ ὁ πέτρος ἔφη· οὐκοῦν θεὸν ἐστὶ τὸν ἀρετῆς ὅλως ἀντιποιούμενον... jusqu'à la fin du chap. XCVII, πλησίον ὡς ἐαυτὸν. Tout ceci occupe 49 lignes. Vient ensuite une addition de 36 lignes, c'est-à-dire presque aussi longue que la première partie : εἰπὲ γάρ μοι· οὐ δοκεῖ σοι δύο ἐχθρῶν βασιλέων ὄντων, καὶ διηρημέναις

avait sous les yeux une rédaction grecque différente de celle que nous possédons et comme il lui donne pour titre, ἐν τῇ διηγήσει τῶν περιόδων τοῦ ἁγίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου, τῇ ἱστορηθείσῃ ὑπὸ τοῦ ἁγίου Κλήμεντος, nous proposons d'admettre ce titre, jusqu'à preuve d'impossibilité, et de voir dans ces deux citations des extraits des *Περίοδοι Πέτρου* cités par saint Jérôme, saint Epiphane, etc. Dans cette hypothèse, les *Περίοδοι* auraient appartenu à la famille des *Epitome* et auraient donc été orthodoxes, ils ne peuvent cependant dériver des *Epitome* à cause de l'addition de la fin. Les *Epitome* ne peuvent non plus dériver des *Περίοδοι* de Paul le Moine qui semblent par endroits les compiler. On serait donc conduit à l'hypothèse d'une source commune perdue¹.

III. Rufin écrit : « *Æquum est sane, tibi qui haec etiam graece legeris (ne forte in aliquibus minus a nobis servatum translationis ordinem putes)* ², interpretationis nostrae indicare consilium. Puto quod non te lateat, Clementis hujus in graeco ejusdem operis Ἀναγιώσεων, hoc est Recognitionum, *duas editiones haberi et duo corpora esse librorum*, in aliquantis quidem diversa (ou diversae) in multis tamen ejusdem narrationis. Denique *pars ultima hujus operis*, in qua de transformatione Simonis refertur, *in uno corpore habetur, in alio penitus non habetur*. Sunt autem et quaedam *in utroque corpore* de ingenito Deo genitoque disserta, et de aliis nonnullis, quae, ut nihil amplius dicam, excesserunt intelligentiam nostram³.....

τὰς χώρας ἐχόντων εἴ τις ἐκ τῶν τοῦ ἐνὸς ὑπηκόων ἐν τῇ τοῦ ἑτέρου χώρᾳ φωραθείη..., jusqu'à διὸ ἐξ ὑπερβαλλούσης θεοῦ φιλανθρωπίας ἐπάγονται παιδεῖν τοὺς μὴ κατὰ τὸ δοκοῦν θεῷ πολιτευομένοις, ἵνα διὰ τὸ ποσῶς φιλόθεον προσκαίρους ὑπομένοντες τιμωρίας, αἰωνίων ἀπαλλαγῶσι κολάσεων. Une partie de l'addition se retrouve dans l'*Epitome* I (Dressel). Ainsi le texte cité par Paul le moine est apparenté à la fois aux deux *Epitomes*, c'est pourquoi nous proposerons de le faire dériver d'une source commune.

1. Il ne nous semble pas prouvé que les *Epitome* dérivent directement des Hoinélies actuelles.

2. Allusion peut-être à l'ordre dans lequel se suivent les épisodes. Cet ordre diffère dans H., R, et dans le syriaque S.

3. *Præf ad Gaudentium*, Migne, P. G., t. I, col. 1205.

Dans le « corps » où la fin manque, on ne peut pas voir un ms. du genre du ms. 930 de Paris, comme l'écrit M. Waitz¹, car c'est par un pur accident que les dernières feuilles du ms. de Paris ont été arrachées et Rufin parle d'une famille de mss. et non d'un manuscrit mutilé. Nous proposons de voir là le *grec, origine de la version syriaque*², qui ne contient pas la fin et qui traite, comme les Récognitions, de *ingenito Deo genitoque*, car le commencement est identique aux trois premiers livres des Récognitions.

Il semble possible d'ailleurs que les deux éditions désignent les Homélies et les Récognitions, mais les deux *corpora* ne peuvent être, parmi les ouvrages connus, que les Récognitions et le syriaque. Ajoutons que le mot *corpus* fait bien songer à la différence de volume du syriaque S et des Récogn. qui est de près du simple au double et Rufin pouvait connaître S qui était déjà traduit en syriaque en l'an 411 et semble avoir joui d'une certaine diffusion en Orient³. Nous traduirions donc : « Tu n'ignores pas, je pense, que de ce *Clément* [titre de l'ouvrage en syriaque] il y a en grec deux éditions [H. et R.] du même ouvrage des Récognitions et deux groupements de livres [H. R., et Syr.] qui diffèrent assez mais présentent souvent le même récit. Enfin la dernière partie de cet ouvrage, où est rapportée la transformation de Simon, se trouve dans un

1. Page 48, note 1.

2. C'est aller trop loin que de donner la fin du syriaque comme une simple traduction des Homélies X à XIV, car il se rapproche des Récognitions en divers points. Ces points sont de pur détail, mais n'en éloignent pas moins le syriaque des homélies actuelles. Lagarde a déjà signalé que le Syr. comme les Réc. omet H., XII, 25-33 et suit le texte de R, dans H., XIII, 1. De même, dans S. et R. Faustus est le nom d'un frère de Clément ; on lit proposui *ternis residere* (*mensibus* S., p. 147, l. 13-14 ; R., VII, 2. Cf. H., XII, 2), *unum diem aut biduo*, (S. ; p. 147, l. 24-25, R. VII, 3 ; cf. H., XII, 3) *sex stadiis* (S., p. 150, l. 19-20 ; R., VII, 12) au lieu de *trente stades* H. ; XII, 12 etc.

3. S. remplace le nom Mattidia par Metrodora. Ce dernier nom se retrouve dans une hymne de Balāï publiée par Biskoll, dans un épitome arabe édité par M^{me} Gibson et dans le Clément arabe inédit. Nous rattachons donc ces trois écrits à S.

groupement [H R] et ne se trouve aucunement dans l'autre[S]. »

IV. La première édition des *Récognitions* n'a pas été publiée par Jean Sichard (Bâle, 1526), comme on le lit partout, mais par Jacobus Faber Stapulensis (Le Fèvre d'Estaples) comme l'a noté M. Bardenhewer¹ et comme on le lit dans Migne, *P. G.*, t. I, vol. 1195. D'après *Justi Fontanini*² cette édition fut publiée à Paris en 1504 ; en effet l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Paris ne porte qu'une date en tête du volume, et cette date (à la fin de la lettre dédicatoire) est le 10 février 1503. Mais à la fin du volume, au folio 118, on lit *Heraclidis Recognitionum Petri apostoli, epistole (sic) Clementis et Anacleti, Parisiis ex officina Bellovisiana finis ; impensis Joannis parvi, Bibliopole (sic) diligentissimi anno Domini Salvatoris M D IIII idibus julliis, jullio secundo*.

On lit sur la première page en guise de titre : *Pro piorum recreatione et in hoc opere contenta : Epistola ante indicem ; Index contentorum ; Adlectores ; Paradysus Heraclidis ; Epistola Clementis ; Recognitiones Petri Apostoli. Complementum epistole (sic) Clementis ; Epistola Anacleti* ; puis viennent les armes de « Jehan Petit ». Les *Récognitions* (fol. 40 v°-112 r°) sont précédées de la préface de Rufin *ad Gaudentium* et de la lettre de Clément dans la traduction de Rufin, *P. G.*, t. II, col. 31-56. Le complément de la lettre de Clément est l'addition qui se trouve dans Migne, *P. G.*, t. I, col. 472 *Pœnitenti* (Faber : *Enitemini*), *inquit, et veram....* jusqu'à la fin, col. 484. La lettre « ante indicem » est la lettre dédicatoire. La lettre d'Anaclet est la lettre I, Migne, *P. G.*, t. II, col. 789-798 et 800-801 (Faber omet 798-800).

V. La lettre de saint Pierre ne peut pas se rapporter aux Homélies, car les Homélies sont rédigées et adressées à Jacques par Clément lui-même après la mort de Pierre qui

1. *Gesch. der altchr. Lit.* Fribourg, 1902, t. I.

2. *Hist. lit. Aquil. libri V.* Rome, 1742, p. 337.

ne peut donc plus recommander : τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους, *Ep. Petri*, I. D'ailleurs, comme on le voit ici et plus loin (*Ep. Petri*, II, III, *contestatio*, I, II, IV, V), Pierre a adressé à Jacques βίβλους κηρυγμάτων tandis que Clément lui adresse seulement, sous forme de lettre, un résumé de ces prédications : κηρυγμάτων ἐπιτομή, avec sa propre histoire : οἱ ἐκ παίδων λογισμοί. *Ep. Clem.* XX et XIX. Il semble donc bien que la lettre de Pierre se rapporte à des prédications résumées plus tard par Clément. Il nous suffit d'ailleurs de changer la place d'une virgule dans la traduction latine de Cotelier (le grec n'a pas là de ponctuation) pour trouver dans Clément lui-même tout ce que nous venons de dire : « Je n'ai pas tardé, selon son ordre (de Pierre), à faire un résumé¹ des discours prononcés de ville en ville qui ont déjà été écrits et qui t'ont été adressés par lui en livres², et à te les envoyer sous le titre : De Clément, résumé des prédications populaires de Pierre ».

Quels étaient ces livres des prédications de Pierre ? — Nous n'avons jusqu'ici, semble-t-il, qu'un point d'attache, qui est la liste donnée dans les *Récognitions*, III, 75, cf. V, 36.

S'il nous était permis aussi d'émettre une hypothèse sur l'ordre de rédaction des Clémentines, nous place-

1. Le grec porte en plus : ὥσπερ σημείου χάριν. Nous nous demandons si l'on ne pourrait pas traduire : « en signe (de véracité) ». Car Pierre demande à Clément d'écrire à Jacques ses pensées depuis son enfance, comment il a accompagné Pierre de ville en ville et comment il a vu mourir Pierre et lui a succédé. Pour inspirer confiance à Jacques et en guise de sceau, il mêle donc à son histoire personnelle *des extraits des prédications*, que JACQUES POSSÈDE DÉJÀ, pour lui montrer qu'il était vraiment de la suite de Pierre.

2. Cotelier imprime (Migne, *P. G.*, t. II, col. 55) : *per ipsum missi, in libris breviter comprehendere*. Il faut ponctuer : *per ipsum missi in libris, breviter comprehendere*, car l'écrit de Clément (les Homélies) n'est pas divisé en livres. C'est l'ouvrage de Pierre qui était divisé en livres, comme il le dit lui-même par trois fois et comme Jacques le dit quatre fois (*Ep. Petri*, I, II, III ; *Contest.* I, II, IV, V).

rions en premier lieu les prédications de Pierre ¹; en second lieu les trois premiers livres des Récognitions sous le titre « Clément »; en troisième lieu les Homélies comme lettre de Clément à Jacques, pour reprendre *et compléter* l'histoire de Clément et pour y ajouter *un résumé des prédications de Pierre*; en quatrième lieu les Récognitions en dix livres, pour compléter d'une nouvelle manière l'histoire de Clément.

VI. Nous pouvons compléter les notes de Cotelier (Migne, *P. G.*, t. II, col. 469-470) en indiquant les numéros actuels du catalogue. Le titre du haut de la page (qui est plutôt un résumé qu'un titre) figure dans le ms. 436². Le ms. 148 de Cotelier porte maintenant le numéro 1178. Cotelier le dit : « superiori, paulo auctior ». Nous n'avons aucun intérêt à le collationner tout entier, mais nous avons constaté qu'en trois endroits (commencement, fin, milieu) il offrait même texte que l'*Epitome* II de Cotelier. Nous ne l'avons donc pas trouvé *auctior*. Le ms. 804 de Cotelier porte le numéro 1463. C'est un exemplaire de l'*Epitome* I de Dressel ³.

1. Il reste un certain nombre de citations des « prédications de Pierre » recueillies par Grabe, *Spicil. Patrum*, Oxford, 1614 et commentées par E. von Dobschütz, *Texte und Untersuch.*, t. XI. Aucune ne se retrouve dans les Clémentines. Il semble donc n'y avoir aucun rapport entre le *Grundschrift* des Clémentines, et les « Prédications de Pierre » citées par les anciens auteurs, en d'autres termes il faut distinguer, semble-t-il, deux séries de « Prédications de Pierre ».

2. Cotelier a donc utilisé ce manuscrit. On trouve sur la première page, sans doute de sa main : *Adi* 148, 738, 804, 1473. Ces quatre manuscrits sont cotés maintenant : 1178, 1513, 1463, 1196.

3. Il y a à Paris trois exemplaires de cet *Epitome* I, qui sont : 1463, 601, 1180 et deux fragments dans les ms. 1456 et suppl. grec 687, l'*Historia naufragae mulieris* qui se trouve dans ce dernier (V. catal. Omout), fol. 13 (non 14) et 38 doit être lue dans l'ordre suivant fol. 38^{vo}, fol. 38^{ro}, fol. 13^{vo} fol. 13^{ro} et, commence (fol. 38^{vo}) hom. XII, 10 $\epsilon\tau\iota\ \tau\acute{\eta}\varsigma\ \lambda\omicron\iota\pi\omicron\nu\ \text{pour finir}$ (fol. 13^{ro}) hom. XII, 17, $\epsilon\nu\ \tau\acute{\eta}\ \nu\epsilon\kappa\zeta\omicron\upsilon\sigma\sigma\eta$. Il y a ici grande ressemblance entre le texte des Homélies et celui de l'*Epitome* I. Il est cependant certain que notre fragment appartient à l'*Epitome* I, car il omet aussi la phrase : $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\varphi\eta\nu\ \omicron\upsilon\tau\omega\ \dots\ \tau\acute{\omicron}\chi\omega$, H., XII, 17. —

Enfin dans la note (1) *P. G.*, II, col. 469, Cotelier écrit : *Titulus hoc pacto conceptus exstat in duobus scriptis libris* (= 1513; 1530)..... *additur in tertio* (= 1196)... *quod habet inscriptio Clementinorum quodque solum pro titulo exhibet unum exemplar* (= 1482). (Un exemplaire, le numéro actuel 580, ajoute au titre du *tertio* : τὰ Κλημεντία); *Alio modo quatuor codices* (= 579, 693, 1178, 1463, 1525, 1549, 1554. Le ms. 1545 porte βίος καὶ πολιτεία...)

Le ms. 774 (comme le 1482 et les Clémentines) porte le seul titre réduit : Κλημεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή, mais après le chap. 147 (*P. G.*, II, col. 580), il ajoute le titre : μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλ. Comme Turnèbe en fait autant dans son édition (Paris, 1555), on peut croire qu'il a utilisé ce ms. du x^e siècle ¹.

Le ms. 601 (comme l'*Epitome* I dans Dressel) a pour titre ἐπιστολὴ Κλήμ. ἀρχιεπ. Ῥώμης καὶ μαθ. κορ τῶν ἁπ. Πέτρου ἀποσταλήσα (*sic*) πρὸς Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.

VII. Le dernier canon des apôtres place à la suite de l'Écriture, les διαταγαί de Clément en huit livres, adressés aux évêques, qui ne doivent pas être confiées à tous, à cause des μυστικά qu'elles renferment². On a vu dans ces huit livres les Constitutions apostoliques, nous avons proposé d'y voir les huit livres de Clément (Octateuque) ou les canons égyptiens qui figurent à la fin de la Bible en syriaque et en éthiopien et qui portent d'ailleurs le titre de διαταγαί dans le fragment grec conservé. Mais, dans un cas comme dans l'autre, on ne voit pas bien quel est le μυστικὸν visé par l'auteur du canon, ni pourquoi cet ouvrage a été écrit pour les évêques. En somme tout ce passage du canon, hors le

Ajoutons que d'après les plis qu'ils portent, ces deux feuillets 13 et 38 semblent avoir été les feuillets de garde d'un manuscrit. — Tous les autres mss. que nous mentionnons renferment l'*Epitome* II.

1. Le ms. 1499 du xi^e siècle n'a que la fin de l'*Epitome*, le μαρτ. τοῦ ἁγ., ier. μαρ. κλ. ἐπ. Ῥ. C'est peut-être le ms. visé par Cotelier, *P. G.*, II, col. 580, note 21.

2. ὅμιν τοῖς ἐπισκόποις ἃς οὐ χρὴ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά.

titre διαταγῆ, s'applique très bien aux *prédications de Pierre* qui ne doivent pas être données à tous mais seulement μετὰ τῆς ἀγωγῆς μυστηρίου (*Ep. Petri, passim*); et après une épreuve de six ans, *Contestatio*, 1; et qui ne peuvent être prêtés sans la permission de l'évêque, mais doivent lui être rendus (*Contestatio* 2, 3). D'ailleurs les théories « mystiques » n'y manquent pas, relatives surtout à la Bible, H., II, 40; III, 4; III, 29 (τὸν μυστικὸν λόγον); au « mystère » de l'Ebdomade H., XVII, 10, et sans doute aux Syzygies et au vrai prophète. Le *texte* du canon des Apôtres vise donc les *prédications de Pierre*, mais le *rédacteur* ne connaissait peut-être que la lettre de Pierre et a cru reconnaître ses *prédications* dans les διαταγῆ Κλήμεντος¹.

VIII. Saint Paulin de Nole a traduit un ouvrage de Clément non désigné; d'ailleurs la Didascalie et les canons égyptiens des Apôtres ont été traduits en latin vers l'époque de saint Paulin par un traducteur inconnu. Nous proposons donc — c'est une hypothèse dont chacun appréciera, à son point de vue, la plus ou moins grande probabilité — de voir la Didascalie et les canons égyptiens dans l'ouvrage de saint Clément traduit par saint Paulin de Nole.

Paulin adresse à Rufin sa traduction de saint Clément, le remercie de l'avoir dirigé vers les études grecques et réclame son aide pour poursuivre ces études : *Nam quomodo profectum capere potero sermonis ignoti, si desit a quo ignorata condiscam? Credo enim in translatione sancti Clementis, praeter alias ingenii mei defectiones, hanc te potissimum imperitiae meae penuriam considerasse quod*

1. On lit dans le décret de Gélase : *Itinerarium nomine Petri Apostoli, quod appellatur sancti Clementis libri octo, apocryphum*. Migne, P. G., I, col. 1179. On n'a aucune trace d'une édition des Ἐπεισόδι, divisée en huit livres, il semble donc que l'interpolateur de ce texte (cf. col. 1190), reconnaissait comme nous les huit livres de Clément du dernier canon des Apôtres dans les Ἐπεισόδι. La rédaction arabe des Clémentines se donne aussi pour l'un des livres « cachés, qu'il faut tenir loin des regards du vulgaire » visés dans le dernier canon des Apôtres. Cf. *Catalogue des mss. arabes de Paris*, n^{os} 76 et 77.

aliqua in quibus intelligere vel exprimere verba non potui, sensu potius apprehenso, vel, ut verius dicam, opinata transtulerim... Jusqu'ici on a cru voir dans ce texte une allusion à une première traduction des *Récognitions* qui aurait précédé la traduction de Rufin ¹. Mais on ne trouve aucune trace de cette première traduction des *Récognitions*, et Rufin semble bien dire qu'il est le premier à traduire cet ouvrage ². Il semble donc qu'on voyait ici les *Récognitions* uniquement parce qu'on ne connaissait de traduction latine ancienne d'aucun autre ouvrage attribué à saint Clément.

Or, M. Hauler vient d'éditer les restes d'une traduction latine de la *Didascalie* et des canons égyptiens contenus dans un ms. palimpseste de Vérone écrit sans doute vers la fin du v^e siècle et qui renfermait en même temps les *Récognitions* de Rufin ³. Le traducteur utilisait l'ancienne version latine de la Bible et écrivait donc avant la vulgarisation de la traduction de saint Jérôme, c'est-à-dire à la fin du iv^e siècle ou au commencement du v^e. Tous ces traits nous désignent saint Paulin de Nole. Il dut faire sa traduction avant 408 ⁴, cita l'ancienne version de la Bible seule en usage alors et adressa son travail à Rufin, qui lui adjoignit sans doute plus tard un exemplaire de sa traduction des *Récognitions* pour former un « Clément » complet. Le tout fut transcrit une ou plusieurs fois et en particulier, vers l'an 500, sur le ms. palimpseste dont les feuillets sont conservés à Vérone et à Milan ⁵.

1. Migne, *P. G.*, t. I, col. 1192-1193.

2. *Praef. ad Gaud.* *Ibid.*, col. 1205-1206.

3. *Didascaliae apost. fragmenta Veronensia latina*, Leipzig, 1900. Cf. p. vi-vii. Les feuilles qui portent des fragments des *Récognitions* sont maintenant à Milan.

4. Car c'est la date de la lettre dont nous venons de citer un fragment. Cf. Migne, *P. L.*, t. LXI, col. 397-398; lettre 46 (*alias* 47).

5. Nous ne sommes pas persuadé non plus que l'un des écrits pseudo-clémentins, par exemple les *Récognitions*, ait été composé à Rome, car

Il n'est pas jusqu'au style de la traduction qui ne nous dénote un novice. Comparons les premières lignes de la Didascalie et des Récognitions :

DIDASCALIA¹ : *Dei plantatio vineae catholica ecclesia ejus et electi sunt, qui crediderunt in eam, quae sine errore est vera religio, qui aeternum regnum fructuantur et per fidem regni ejus virtutem acceperunt et participationem sancti ejus spiritus...*

RÉCOGNITIONS² : *Ego Clemens, in urbe Roma natus, ex prima aetate pudicitiae studium gessi, dum me animi intentio velut vinculis quibusdam sollicitudinis et moeroris a puero innexum teneret.*

La première traduction est bien l'œuvre d'un élève qui craint, même dans les endroits clairs, de s'éloigner de son texte en attendant que dans les endroits obscurs il se borne à une certaine approximation³. Le texte de Rufin au contraire est d'un maître qui possède complètement le sens de l'original et sait donc le rendre en latin et non en

Rufin ne semble pas l'indiquer dans sa préface. De plus, un Latin aurait laissé plus de traces que nous ne pouvons en relever dans les Récognitions. Par exemple S. Paulin de Nole, dans une pièce dirigée contre les dieux païens et qui est donc parallèle à bien des passages des Homélies et des Récognitions, écrit : *Quae sint capitolia* (vers 53) *Rex fuit hic Janus* (v. 68) .. *Ausonias advenit ad oras* (v. 72)... *Hinc Latiare malum prisci statuere Quirites* (v. 108)... *Ignis cur Dea, non Deus est ? Cur ignis foemina fertur* (le mot syriaque *nouro* qui signifie feu, est féminin) (v. 129-130)... *Vestae quas virgines aiunt* (les Vestales) (v. 142), etc. On trouve donc ici un grand nombre de passages qui trahissent un Romain, mais il n'en est pas de même dans le pseudo-Clément.

1. Hauler, p. 1.

2. *P. G.*, I, col. 1207.

3. Cf. *Die syrische Didaskalia*, par A. Achelis et J. Flemming, Leipzig, 1904, p. 250. On y trouvera l'indication de divers passages du latin qui doivent être corrigés d'après le syriaque. — D'ailleurs le texte latin édité par Hauler est déjà une révision de la traduction de S. Paulin : « *Ex integris versibus suppletis et aliis correcturis codicem rescriptum jam ex altero Latino exemplari transcriptum et emendatum esse concludo* ». Hauler, p. vii.

un peu compréhensible mot à mot. Notre hypothèse consiste à voir, dans l'élève susdit, l'élève de Rufin ou saint Paulin de Nole ¹.

1. Nous avons recueilli les notes du présent travail en préparant l'article « CLÉMENTINES (Apocryphes) » que nous avons rédigé pour le *Dictionnaire de Théologie* de Vacant et Mangenot.

APPENDICE

Le texte de ces discours nous est parvenu trop tard pour paraître dans les comptes rendus : ils doivent être ajoutés à ceux qui ont été publiés p. 79-86.

Discours de M. FORGET, délégué du Gouvernement royal de Belgique.

Monsieur le Gouverneur Général,
Messieurs,

Vous ne vous étonnerez point si je me déclare vraiment confus et embarrassé de prendre la parole devant une assemblée si imposante, en présence d'hommes et de savants illustres.

Mais ce m'est un devoir de le faire, à la condition et avec la promesse d'être très bref.

Je suis, du reste, d'autant plus heureux de saluer ici, au nom du Gouvernement belge et de l'État indépendant du Congo, MM. les promoteurs et organisateurs du XIV^e Congrès des Orientalistes, que je puis évoquer des souvenirs et des faits, tant anciens que récents, qui rattachent la Belgique à la terre française d'Afrique et à l'étude des langues orientales.

C'est un de nos compatriotes, ce rude et courageux Flamand Nicolas Cleynaerts, dont la grammaire hébraïque et une laborieuse expédition au Maroc contribuèrent tant, au début du xvi^e siècle, à fonder en Europe la philologie sémitique ; et depuis lors, cette philologie est toujours restée, en honneur parmi nous. A notre époque, l'hospitalité scientifique de la

France, généreuse à tous, semble, j'oserai le dire, réserver aux Belges une place de prédilection : l'École française d'Athènes, et aussi sa sœur cadette d'Extrême-Orient, féconde dès son berceau, veulent bien tenir leurs portes larges ouvertes à nos nationaux.

Messieurs, le génie occidental a accompli de grandes choses sur ce *Sahel*, dont l'histoire, après les vieux Phéniciens, après le vieux Caton, redira toujours les noms universels des Cyprien, des Augustin et des Lavigerie. Comme représentant de mon petit pays, comme organe de tous mes compatriotes et spécialement de plusieurs confrères belges, ici présents, je m'incline avec respect et admiration devant ces gloires et ces lumières d'un passé inoubliable. En même temps, j'atteste notre gratitude envers la France pour l'accueil qu'elle nous fait et l'appui qu'elle nous prête dans les divers domaines de l'érudition moderne. Nous nous sentons particulièrement ses obligés aujourd'hui, sur ce sol de langue arabe, à un moment où il nous semble qu'elle nous adresse, ainsi qu'à tous les congressistes, moins en paroles qu'en actes, ce souhait indigène, si patriarcalement hospitalier, si vraiment humain et si pittoresque : *اهلا وسهلا*, famille et plaine ! Comment, en effet, ne pas songer à ces cordiales et condescendantes paroles, quand nous voyons la nombreuse phalange des orientalistes français, pour nous faciliter la tâche professionnelle, nous admettre volontiers à côté d'elle sur les terrains où ses pionniers sont passés maîtres ? Comment ne pas constater avec joie et fierté qu'ils veulent bien nous traiter comme des membres de leur grande famille scientifique, comme des confrères qui seraient des frères ?... Encore une fois, merci !

Discours de M. STRÉBOULAYEF, délégué du Gouvernement impérial de Russie.

Monsieur le Gouverneur Général,

En qualité de délégué du Gouvernement impérial de Russie à ce Congrès, j'ai l'honneur de saluer, en votre personne, le

Gouvernement civil et militaire de ce beau pays de France, l'Algérie, devenue cette année le centre d'un concours international sur le terrain des recherches scientifiques.

En qualité de délégué de l'Institut des Langues Orientales du Ministère Impérial des Affaires Étrangères à Saint-Pétersbourg, j'ai l'honneur, Monsieur le Gouverneur Général, de saluer en votre personne, la présente grande assemblée où se sont réunies les forces scientifiques, non seulement de la France, mais encore celles de tous les pays représentés à ce Congrès.

Personnellement, je me permettrai d'exprimer à cette occasion le vœu que les travaux du XIV^e Congrès des Orientalistes soient exécutés dans le sens et dans l'esprit d'une étroite alliance entre la linguistique et la philologie orientales.

Discours de M^{me} OLGA DE LÉBÉDEW, déléguée de la Société russe des Études Orientales.

Monsieur le Gouverneur Général,
Mesdames, Messieurs,

La Société russe des Études Orientales, nouvellement éclos, et que j'ai l'honneur de représenter ici, avec MM. les professeurs Knauer et Stréboulayef, est heureuse de prendre part au XIV^e Congrès International des Orientalistes.

Notre Société m'a donné le mandat de transmettre aux membres éclairés de ce Congrès tous ses vœux les plus sincères pour leur succès dans la voie du progrès des sciences et pour l'œuvre entreprise en commun du rapprochement de l'Orient et de l'Occident.

Quant à moi, qui ai toujours été personnellement dévouée à la cause de l'émancipation de la femme musulmane, dans les limites indiquées par leur prophète, qui a fondé une religion parfaitement compatible avec tous les progrès modernes, sous la condition d'être bien interprétée et comprise avec sincérité — quant à moi, dis-je, je me sens doublement heureuse de me

trouver dans cette belle Colonie, prolongement de la France, que nous aimons et nous admirons tous; pays libre et aux idées larges, toujours alerte quand il s'agit d'émanciper et de faire tomber les chaînes de l'obscurantisme!

C'est dans ce beau pays que la femme musulmane, si douce et si bien douée, est déjà entrée dans la voie de la civilisation, à la suite de sa sœur aînée d'Europe qu'elle ne tardera pas à égaler.

Espérons qu'elle aura la sagesse de n'en retenir que les bons exemples, s'efforçant surtout vers son propre développement intellectuel, qui la rendra capable d'élever de bons fils pour la patrie et de vertueuses filles destinées à devenir de ceux-ci, les fidèles et intelligentes compagnes.

Mais la civilisation est comme une arme à double tranchant : aussi pourrait-elle devenir nuisible, si elle n'était basée sur l'éducation du cœur et sur les principes de la moralité la plus élevée.

Je souhaite donc à mes sœurs bien aimées d'Orient, dans l'intérêt de leur propre bonheur, de ne jamais se laisser séduire par les côtés frivoles et vains d'une civilisation trop raffinée, qui ne correspondrait pas à leur idéal et ne leur apporterait, au contraire, que déception et malheur.

J'exprime enfin le vœu qu'elles aient la sagesse de se tenir dans un juste milieu plus conforme à leur légitime aspiration vers une condition supérieure, afin de toujours mieux remplir sur la terre le rôle de compagne et de consolatrice de l'homme : rôle pour lequel elles ont été créées et qui devrait être le plus noble apanage de la femme, sous toutes les latitudes et dans toutes les civilisations!

ADDITIONS ET CORRECTIONS

Page 9, ligne 27, *au lieu de secrétaire lire secrétaires.*

— 43, — 2, *au lieu de Cumont lire Forget*

— 110, — 3, *au lieu de Écoles lire École*

Section de l'Inde

— 134, — 25, *au lieu de permissable lire permissible*

— 145, — 7, *au lieu de Lors lire Lord*

— 177, — supprimer la ligne 4.

— 177, — 16, *au lieu de Texte lire Texts*

— 177, — 22, *au lieu de Māṭigān-i lire Māṭigān-i*

— 177, — 25, *supprimer les cinq premiers mots de la ligne.*

— 177, — 36, *au lieu de Afdiyava lire Afdiya va*

— 178, — 3, *au lieu de Sikand lire Šikand*

— 178, — 22, 31, *au lieu de Aṭūr lire Aṭūr*

— 179, — 4, *au lieu de Abališ lire Abāliš.*

— 179, — 27, *au lieu de a'ætvadaša lire x'ætvadaša*

— 179, — 33, *au lieu de but in lire but is*

— 180, — 1 et 6, *au lieu de a'ætvadaša lire x'ætvadaša*

— 180, — 5, *au lieu de Jews lire Jew*

— 181, — 16, *supprimer le point d'interrogation.*

— 181, — 20, *au lieu de Jamšêd lire Ĵamšêd*

— 181, — 33, *lire unright eously au lieu de unright-cously*

— 183, — 15, *supprimer and après Gen. II 16-17*

— 183, — 29, *au lieu de v̄z; lire æz.*

— 183, — 36, *au lieu de der Jacob lire des Jacob*

— 184, — 13, *au lieu de namer lire names*

— 184, — 24, *au lieu de 'Is'hoq lire 'Is'hoq*

— 184, — 30, *au lieu de Zuhûdar lire Zuhûdân*

— 185, — 28, *au lieu de into lire unto.*

— 185, — dernière ligne, *ajouter : A curious analogy, perhaps merely accidental, may possibly be traced with the « black water » (ܒܝܝܬ ܫܝܬܝܐ) which lies at the bottom of the abyss, according to the Mandaean cosmogony,*

and where 'Ur, the archdevil, dwells (Kessler, in *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XII, Leipzig, 1903, 166-167, 169).^Δ

Page 187, ligne 11, *au lieu de Vi̇ar lire Vi̇ār*

— 187, — 33, *au lieu de Wünsch lire Wünsche*

— 187, — 34, *au lieu de Jannaiten lire Tannaiten*

— 188, — 15, *au lieu de wich lire which*

— 188, — 31, *ajouter* with the general idea of the legend may perhaps be compared the Muḥammedan tradition of the journey of Moses with al Hiḍr (Qur'ân xviii, 66 *et seq.*), in which the latter wrecks the boat of some poor fishermen, apparently in malice, but really to save their vessel from a piratical king, and performs other deeds wich rouse the curiosity of his companion, who is severely rebuked for his unseemly inquisitiveness into the ways of God (see Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt, 1845, pp. 178-181). This story is doubtless Jewish in origin, and is also told in the Haggadic account of the journey of Asmodeus to Solomon (Ginzberg, in *The Jewish Encyclopedia*, II, 218 ; comp. also *Gesta Romanorum*, 80, and the references given by Oesterley in his edition, Berlin, 1872, pp. 724-725 ; Dunlop, *History of Prose Fiction*, ed. Henry Wilson, London, 1896, II, 263-269). This suggestion I owe to a note from Prof. C. H. Toy of Harvard University.

— 189, — 30, *au lieu de Nêbn lire Nebu*

— 190, — 12, *au lieu de Šôzân lire Šôšân*

— 191, — 30, *au lieu de (Zebaḥm, 19 a, lire (Zebaḥim, 19 a)*

— 491, — 33, *au lieu de form lire for him*

— 192, — 5, 13, *au lieu de ددس lire دس*^{ΔΔ}

— 192, — 13, *au lieu du premier ددس lire دس*^{ΔΔ}

— 194, — 12, *supprimer les deux points après : il faut l'entendre*

— 197, — 18, *ajouter (Georgi) après appelant*

— 198, — 5, *colonne de gauche au lieu de sine lire sive*

— 198, — 11, *au lieu de naṁarūpa lire : nāmarūpa*

— 198, — 19, *supprimer la majuscule*

— 199, — 25, *lire : stumbling-blocks*

— 200, *ajouter* : Cette théorie de la « jalousie » de l'être intermédiaire est mentionnée dans l'Abhidharmakoçavyākhyā (Soc. As., fol. 221 b) ; il y est fait allusion dans la Bodhicaryāvatārapañjikā (IX, 73, citation du Ġālistambasūtra, p. 340, l. 27 de l'édition en transcription).

Page 201, ligne 31, *au lieu de pratisain khyānabalena lire pratisaṃ khyānabalena*

— 201, — 32, *au lieu de bhavēḥ lire bhavaḥ*

— 202, Ajouter au sixième alinéa : La répartition des *angas* est traitée dans le Jñānaprasthāna, I, 3 (voir Takakusu, *On the Abhidharma Literature...* J. P. T. S. 1905, p. 87).

— 204, — 17, *au lieu de puisqu'on éprouvait plus tard, lire lorsqu'on éprouva plus tard*

— 204, — 20, *au lieu de se présente, lire se presenta*

— 206, — 11, *au lieu de ८, lire ८*

— 207, — 9, *au lieu d'Asoka lire As'oka*

— 207, — 35, *au lieu de Ling, lire Liṅg*

— 207, — 38, *ajoutez : note 2 : Voir page suivante, note.*

— 208, — 3, *effacer '*

— 208, — 37, *au lieu de pl. IV lire VI*

— 209, — 25, *au lieu de २ lire २*

— 209, — 29, *au lieu de ech lire ech.*

— 212, — 5, *au lieu de karamua lire kārāṇua*

— 212, — 7, *au lieu de Somjahāsa lire Sompjakāsa*

— 214, — 30, *au lieu de (p.) lire (p. 212)*

— 216, — 11, *au lieu de mṛtaga' lire mṛtag'a*

— 216, — 25, *au lieu de saga' lire sag'a*

— 216, — 35, *au lieu de iśa- lire iśa-*

— 216, — 37, *au lieu de ichā lire ich'a*

— 219, — 5, 6, 16, *au lieu de aḥṣara lire akṣara*

— 219, — 22, *au lieu de Vimakaphtris'asa lire Vimakaphthiśasa*

— 220, — 31, *au lieu de sajhe lire saḥhe*

— 221, — 1, *au lieu de aja lire aḥa*

— 221, — 16, *au lieu de kaṇṇua lire kaṇṇūa*

— 221, — 18, *au lieu de aḥṣara lire akṣara*

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
Liste des membres	1
Travaux du Congrès	37
Fêtes et réceptions	87
Ouvrages offerts au Congrès	110

PREMIÈRE SECTION

(Inde et langues aryennes)

E. SENART. <i>Vajrapāni dans les sculptures du Gandhāra</i> . . .	121
M ^{me} DE MARTINENGO-CESARESCO. <i>The Jaina precept of non-killing</i>	132
MACAULIFFE. <i>How the sikhs became a militant people</i> . . .	137
LEWIS H. GRAY. <i>The Jews in pahlavi literature</i>	161
LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN. <i>Deux notes sur le Pratityasamutpāda</i>	193
J. KIRSTE. <i>Notes de Paléographie indienne</i>	204
E.-J. RAPSON. <i>On the alphabet of the Kharoṣṭhi. Documents</i> . .	211
F. KNAUER. <i>Ueber Vuruna's Ursprung</i>	222
MAURICE BLOOMFIELD. <i>Four Vedic-studies</i>	232
—	
<i>On conflicting Prayers and sacrifices</i> .	232
E. WINDISCH. <i>Ueber den sprachlichen Charakter des Pali</i> . .	252

CINQUIÈME SECTION

(Chine et Extrême-Orient)

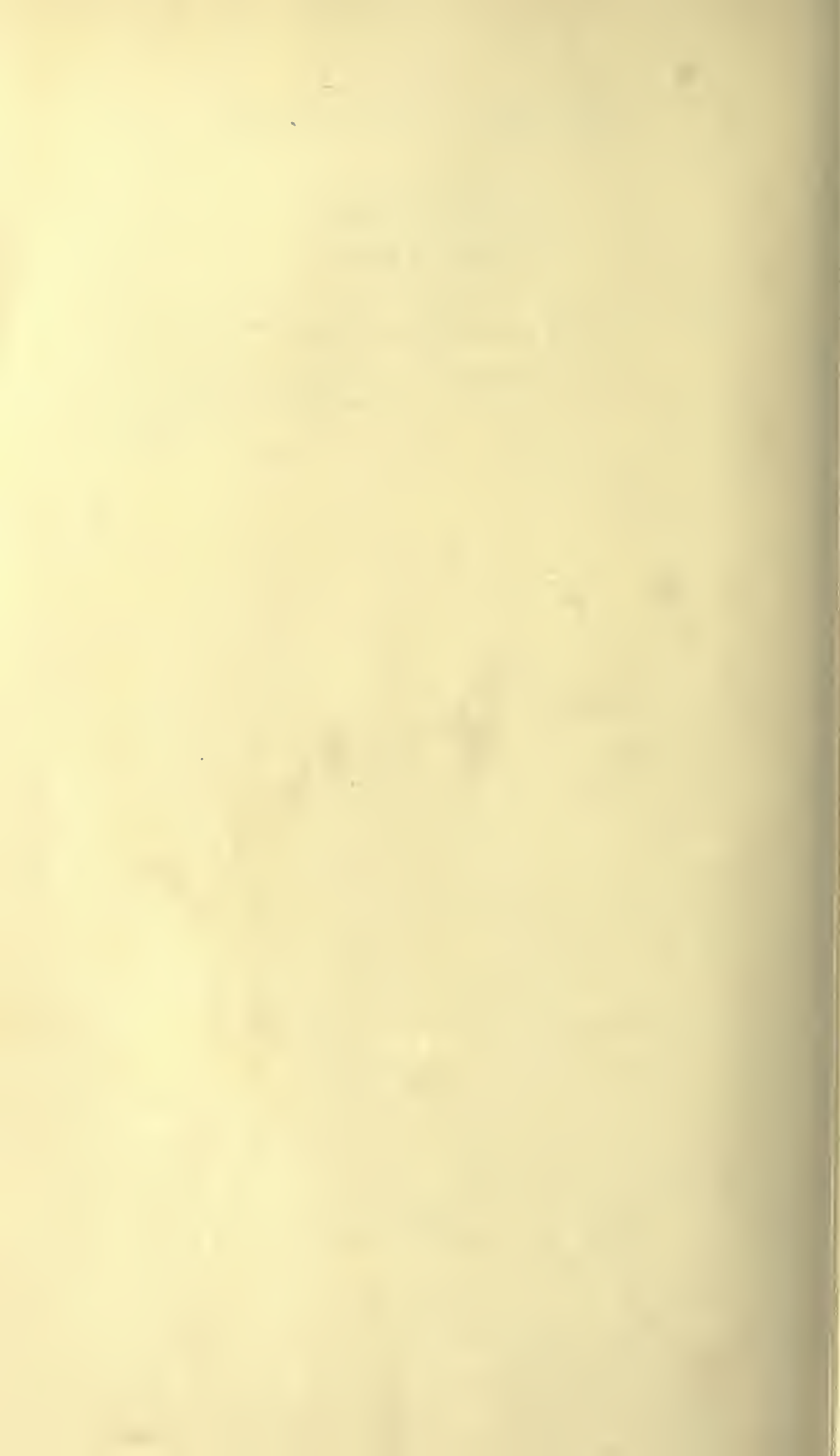
PAUL MACEY. <i>Étude ethnographique sur diverses tribus habitant les provinces du Huu-phano-ha-tong-hoc et du Cammon au Laos</i> . .	3
GEORGES SOULIÉ. <i>Les Mongols, leur organisation administrative</i> . .	64
ÉDOUARD CHAVANNES. <i>Fables et contes de l'Inde, extraits du Tripitaka chinois</i>	84
L. PIERLOT. <i>Vocabulaire miao</i>	146

SIXIÈME SECTION

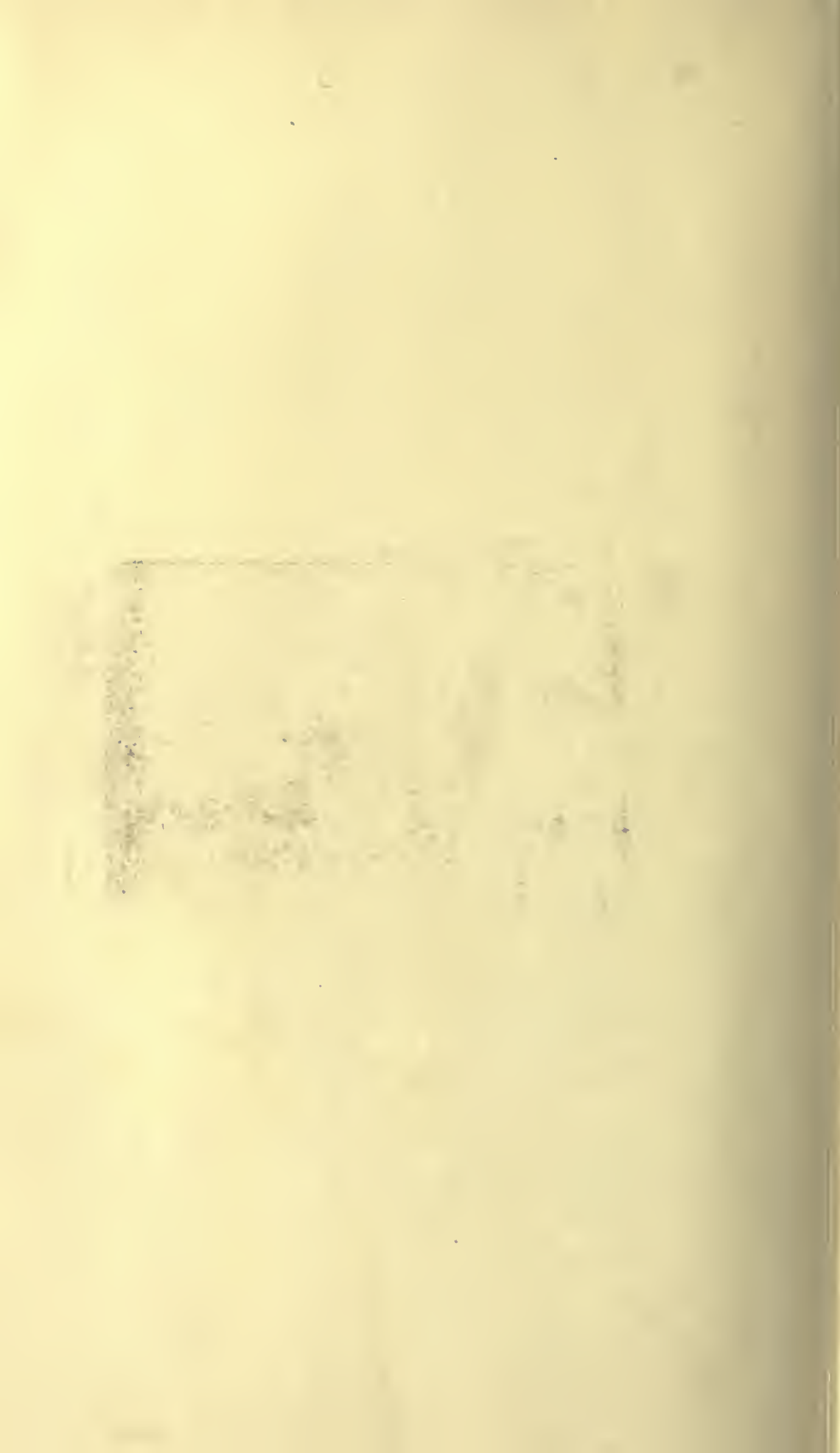
(Grèce et Orient)

	Pages.
C. WESSELY, <i>De herbarum nominibus græcis in Dioscoridis co-</i> <i>dice.</i>	3
TH. OUSPENSKY, <i>Lettre d'Aristée à Philocrate</i>	19
F. NAU, <i>Notes sur les Clémentines</i>	24
APPENDICE.	39
ADDITIONS ET CORRECTIONS	43









PJ International Congress of
20 Orientalists
A73 Proceedings
1905
v.1

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
